ابن تيمية

من المنطق إلى الميتافيزيقا

دكتورة
سامية صادق سليمان



ابن تيمية

من المنطق إلى الميتافيزيقا

(دراسة نقدية)

إعداد

سامية صادق سليمان

دار الهداية

للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى

١٤٣٢هـ / ٢٠١١م

الكتاب: ابن تيمية من المنطق إلى الميتافيزيقا (دراسة نقدية)

المؤلف: د/ سامية صادق سليمان

الناشر: دار الهداية ت: ٠١٢٣٢٤٨٧٨٩/ ٠١٤٦١٧١٢٤٧

رقم الإيداع: ٢٠١١/٢٩٨٥

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ـ ٩٧٧ ـ ٤٨٦ ـ ٠٣٠ - ٠

المحتويات

المقدمة

عاش ابن تيمية في عصرٍ تدهورت فيه أحوال المسلمين، وأصابهم التفكك، ودهمتهم حروب التتار، وكان لابن تيمية موقف إيجابي في هذا الشأن كمشارك ورافع راية الجهاد، ويُحسب له وقوفه مع الجماهير في مشاكلها السياسية والاجتماعية، فوقف ضد غزو التتار، وشجَّع الجماهير على مجابهة العدو، وحثَّ أمراء الجيش على الاستمرار في القتال، وشارك في المعارك بنفسه، ليس بوصفه واعظًا فحسب، إذ أن جهاده كان بالسلاح، ونتج عن هذا الاضطراب في الحياة السياسية تدهور في الحياة الاجتماعية، وبدأ المجتمع الإسلامي لا تحل به سكينه، وتتعدد فيه الأجناس والعقائد، وتستمر فيه الصراعات والمنازعات والحروب.

وتميز عصر ابن تيمية برغم الاضطراب في الحياة السياسية والاجتماعية ببروز علماء في فنون شتى، وتميز ابن تيمية عن غيره؛ لأنه لم يكتف بما درسه عن شيوخه، بل قرأ وفحص، فلم يقيد نفسه بمذهب معين، أو بفرقة معينة، فقد خالف أغلب الفرق وناهضها، حيث تباينت المذاهب في عصره واختلفت الأحزاب وتعددت العقائد، وانعكس هذا على الحياة العلمية، وبالتالي على فكر ابن تيمية، فقد قام ابن تيمية بدراسة مذاهب المتكلمين والفلاسفة، واقتفي أثر كل المذاهب والعناصر الأجنبية حتى تتاح له الفرصة لنقدها، فوقف على أغلب المذاهب، وأكثَرَ من البحث في العقائد تمهيدًا للرد عليها، وكان تأثره بما وصل إليه حال المسلمين من ضعف وهزيمة وانكسار وتقهقر هو الدافع وراء هذا الاتجاه.

وتمثل الإصلاح عند ابن تيمية في هدم آراء هذه الفرق التي اختلفت فيما بينها، فرأى أن العودة إلى ما كان عليه السلف هو السبيل الأمثل

للخروج من كل هذا[١].

وهدفنا من ذلك أن نبين أن هناك ظروفًا تاريخية لعبت دورًا هامًا في تشكيل فكر ابن تيمية، وفي تكوين المقومات الأساسية لهذا الفكر، لنوضح الأسباب الأساسية الحقيقية التي أدت إلى روح النقد الدائمة عنده، وان اتسمت بالعنف الشديد عند مناقشة بعض المذاهب، على أنَّ هذا لا يمنع من القول أن ابن تيمية عرض للأفكار السابقة عليه أو المعاصرة له عرضًا تاريخيًا وجمع كثيرًا من آراء المفكرين والفلاسفة والفقهاء في كتبه، فكان بذلك مُصَوِّرًا لفكر عصره ومعبرًا عنه.

وقد اكتسب ابن تيمية عبر القرون الماضية مكانة تاريخية قل أن يصل إليها مفكر إسلامي عبر تاريخنا الطويل، وزاد من هذه المكانة في عصرنا الحاضر الأبحاث والدراسات التي اتخذت من فكر ابن تيمية مجالًا لها، وكذلك المناخ السياسي والاجتماعي الذي عاشته الأمة الإسلامية في عصره، وحتى القرن التاسع عشر، من استعمار وغيره، ولكن هذا لم يمنع وجود دراسات ركَّزت على بعض أوجه النقص التي رأتها في فكر ابن تيمية، وتشمل دراسات لبعض المعاصرين أو اللاحقين له وحتى عصرنا الحالي[٢] بل إن بعض الدراسات التي تبنى أصحابها آراء ابن تيمية وتحمسوا لها لا تخلو في بعض الأحيان من انتقادات تتعلق بهذا الجانب أو ذلك من فكره[٣].

وهذه الدراسة التي بين أيدينا تعرض للمقومات المنطقية والميتافيزيقية

(١) راجع ابن تيمية: رسائل من السجن، جمعها وقدم لها: محمد العبده، الطبعة الرابعة، الرسالة الأولى ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م، ص٢٠ – ٢٥.

(٢) انظر على سبيل المثال: تقي الدين السبكي، وهو معاصر لابن تيمية، ومتوفي سنة ٧٥٦هـ في كتابه: الدرة المضية في الرد على ابن تيمية، نشرها الأستاذ محمد زاهد الكوثري، مطبعة الترقي، سنة ١٣٤٧هـ ص٥ – ١٠. وانظر أيضًا: جولد تسهير: مقال بعنوان: موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الدين، عن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، ألف بينها وترجمها: د. عبد الرحمن بدوي، الطبعة الرابعة، دار بيروت، لبنان، ١٩٨٠م، ص١٣٠ – ١٥٠.

(٣) انظر: الإمام محمد أبو زهرة: ابن تيمية حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، ١٩٧٧م، ص٢٧٠، وما بعدها.

في فكر ابن تيمية، هدفها إبراز هذه المقومات مع بيان أوجه النقص فيها والتي تتمثل في اللاتساقات التي نظن أنها موجودة في هذه المقومات، عن طريق الأدلة التاريخية والمنطقية.

ولا نهدف إلى عرض آراء ابن تيمية فحسب، بل إثبات تقابلها أحيانًا، ونصوص ابن تيمية هي وحدها المقياس في إثبات بعض التقابل والتردد في بنائه الفكري، هذا وسنُعَوِّل على آراء بعض السابقين عليه واللاحقين له لاستخراج نتائج جديدة من نصوصه، وإلقاء أضواء جديدة عليه، وسننطلق لفحص نصوص ابن تيمية على المستوى المنطقي، ثم على المستوى الميتافيزيقي.

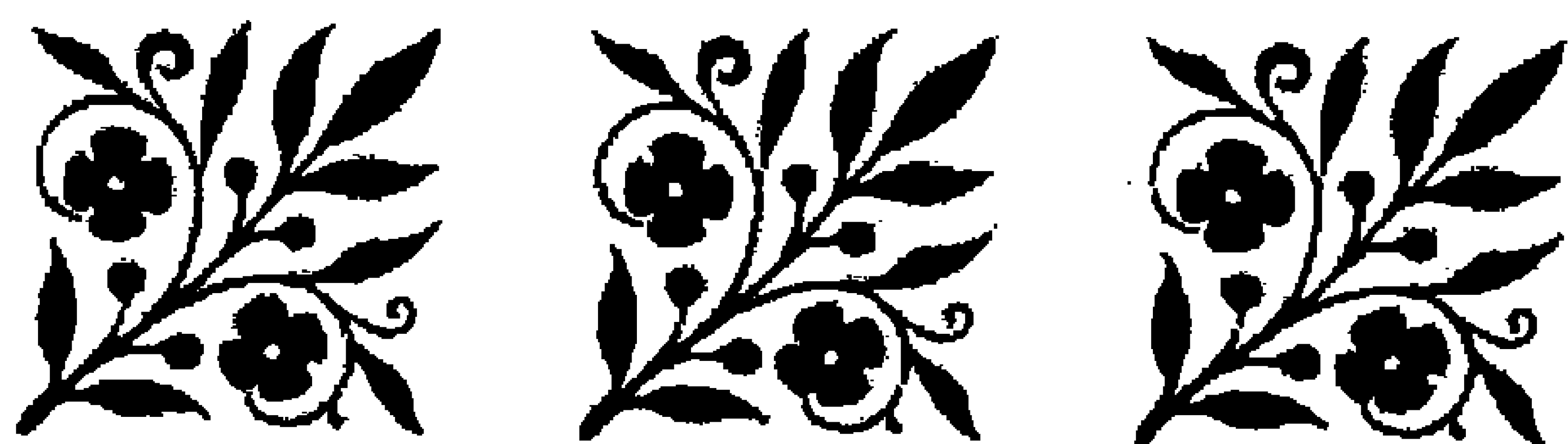
ونرى من جانبنا أن ابن تيمية لم ينتمي لاتجاه بعينه، ولكنه نقض الجميع ورد على جميع الفرق، ولكن طبيعة المناخ السياسي المتدهورة والحكومات الغير ثابتة أوقعته -فيما نرى- في بعض التضاربات، فقد كان طابع عصره يلازمه في كل آرائه وأفكاره، ولذلك سنعمل في محتوى النص بنظرة فاحصة، مبرزين الجانب السلبي في فكر ابن تيمية، وإذا كان لكل إنجاز نواقصه ولكل نجاح سلبياته، فقد حاولنا من وجهة نظرنا الكشف عن جوانب النقص والسلبية في فكر هذا الفقيه.

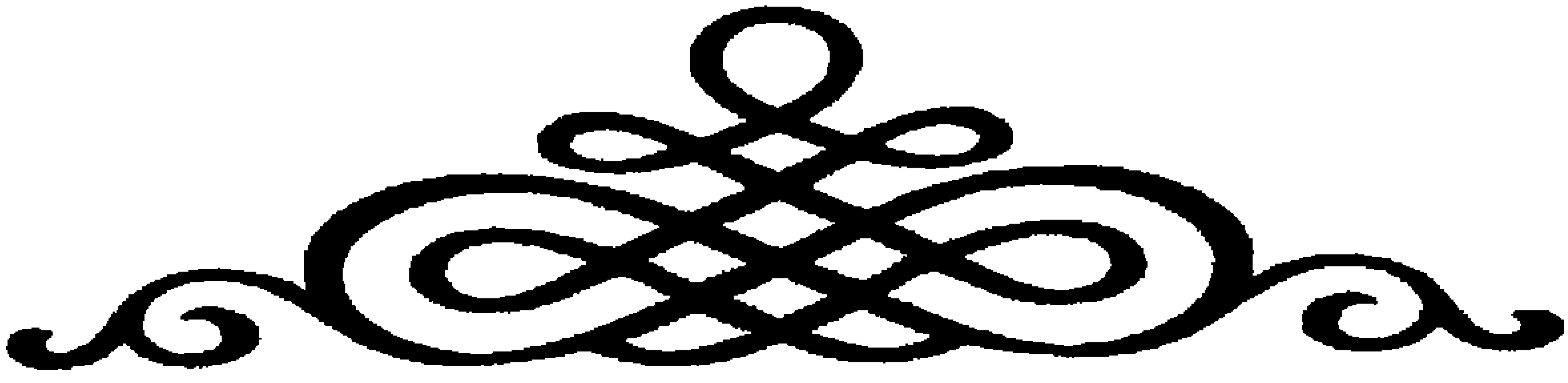
وتأتى دراسة المقومات الأساسية في فكر ابن تيمية في بابين، يعرض الأول منهما الجانب المنطقي من فكر ابن تيمية، ويتضمن ثلاثة فصول، يتناول الأول منها موقفه من القياس البرهاني، ونقد ابن تيمية له بناءًا ومادةً، مع ربط الجانب المنطقي بطرق المعرفة عنده، ويناقش الفصل الثاني القياس التمثيلي ومكانته في فكر ابن تيمية، وأنه هو النموذج الأعلى للفكر الإسلامي عند ابن تيمية، ويُعَدُّ الطريق اليقيني الأمثل بالنسبة له، فهو صالح لجميع علوم بني آدم على حد تعبير ابن تيمية، أما الفصل الثالث فيتعرض لقياس الأولى باعتباره القياس الشرعي في المجال الإلهي، وفي أدلة وجوده وصفاته، وهذا القياس يُعَدُّ الصورة الثانية والأخيرة لصور الاستدلال عند ابن تيمية بعد التمثيل.

هذا عن الباب الأول بفصوله الثلاثة، أما الباب الثاني فيناقش التأويل والصفات الإلهية عند ابن تيمية، ويتضمن ثلاثة فصول أيضًا، يُحلل الأول منها وجهة نظر ابن تيمية وموقفه من التأويل، والمعروف أن منهج ابن تيمية رافض للتأويل، فقد وقف عند ظواهر النصوص ورفض المجاز في اللغة وصرح بالإشارة الحسية واتجه إلى التشبيه، ولكننا نكشف عن قبوله للتأويل أحيانًا مخالفًا لمنهجه السابق ومتجهًا إلى التنزيه، وقد يتضح ذلك من إخراجه بعض المعاني عن مدلولها الحسي وتأويله لبعض النصوص عندما احتاج إلى ذلك، فوقف بين التشبيه والتنزيه، وهذا هو موضوع الفصل الثاني، ويتعرض الفصل الثالث من الباب الثاني لمسألة الصفات عند ابن تيمية، وموقفه من الفرق الأخرى، وتسويته بين جميع أنواع الصفات، فلا فرق عنده بين إثبات صفات حسية كالوجه وبين صفات أخرى كالقدرة، فقد أثبت جميع الصفات ورفض أن تكون الصفات عين الذات كما رأت المعتزلة، ورأى أن للصفات وجودًا مستقلًا، وهاجم المعتزلة والأشاعرة وغيرهما من فرق؛ نتيجة آرائهم في مشكلة الصفات، وقد يبدو لنا بعض التردد في تناول ابن تيمية لمسالة الصفات الإلهية، وتفرض علينا الموضوعات المطروحة الرجوع إلى الخلفية التاريخية حتى يتضح لنا مدى اتفاق ابن تيمية مع آراء السلف أو اختلافه عنها، وسيقودنا ذلك إلى تحليل نصوصه لنقف على مدى الاتساق أو اللا اتساق في فكره وعناصر منهجه..

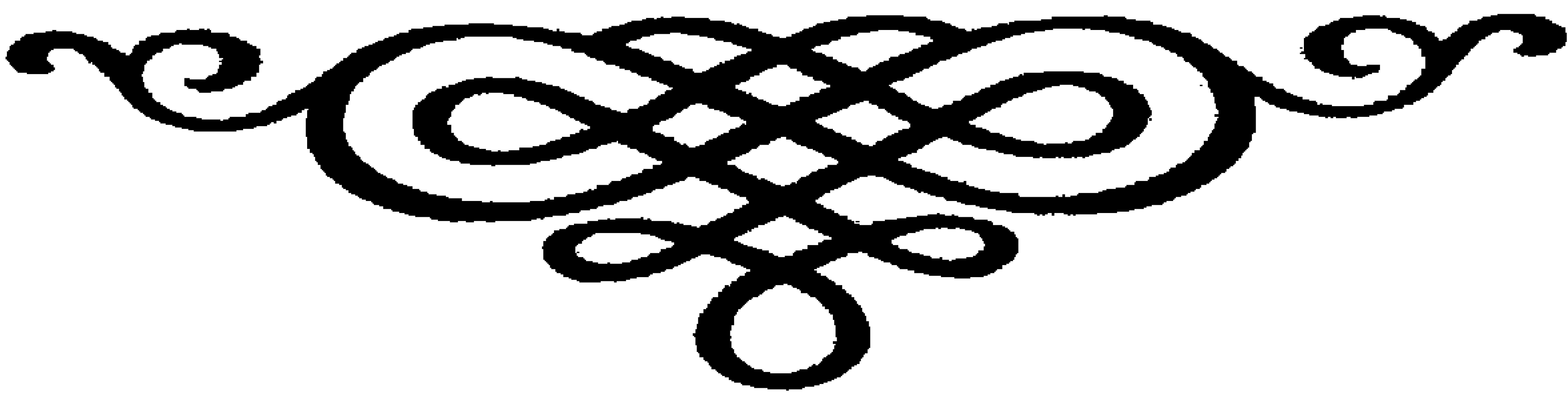
ومنهجنا في هذه الدراسة نقدي، معني بإظهار بعض أوجه التضارب - على الأقل من وجهة نظرنا- في فكر ابن تيمية، وإبراز الجانب السلبي عنده، على أن هذا لن يمنعنا من إظهار بعض الجوانب الإيجابية -كلما ظهر لنا ذلك- بيد أن تركيزنا الأكبر سيكون في جوانب النقص في فكره، وإبراز تناقض آرائه مع بعضها البعض من ناحية، وتناقض آرائه مع منهجه من ناحية أخرى.







الباب الأول
المنطق عند ابن تيمية



الفصل الأول

موقف ابن تيمية من القياس البرهاني

أـ تمهيد:

لَمْ يكنْ ابن تيمية أوَّل ناقد إسلامي للمنْطق الأرسطي، فقد نَقَده قبله كثير من المتكلمين والأصوليين(١)، ورُبَّما يَكْمُن الفَرْق بين ابن تيمية وغيره في تَعَرُّضه لأغلب جزئيات المنْطق الأرسطي، وشَنِّهِ هجومًا على مُرتكزات أَرِسْطُو ونقضه(٢)، ويُعد نقده للقياس الأرسطي من حيث الشَّكْل والمَضْمُون هو الجزء الهام من نَقْده للمنْطق ككل؛ لأنَّ القياس الأرسطي هو الجزء الصَّارم مِن مَنْطق أَرِسْطُو(٣)، وهذه النَّظرية هي أهم إسهامات المنْطق في مجال الدِّراسات المَنْطقية، وهي: «أحد اكتِشافات أَرِسْطُو بالمعنى التِّقَني الذي اتَّخذته الكلمة في أنالو طيقا الأولى»(٤).

وقد اشتهر أَرِسْطُو بإبداعه للقِياس، ولذلك وجد المنْطق الصُّوري(٥).

بَلْ تُعَدُّ معرفة القِياس هي المُراد من صِناعة المنْطق، وفي نظر أَرِسْطُو هو الوسِيلة المُمْتازة للبُرهان(١)، ووقف ابن تيمية من المنْطق الأرسطي بصفة عامة موقف الرَّفض؛ لأنه –في رأيه– محدود وطرق إدْراكه للمعارف مَحْدُودة(٢).

---

(١) أشهر من عادى المنْطق هو ابن الصلاح (ت ٦٤٣هـ)، وقد سجل ذلك كما هو معروف، وحرم الاشتغال بالمنْطق؛ لأنه مدخل للفلسفة التي هي شر، ومدخل الشر شر، راجع فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد، القاهرة ١٣٤٨هـ ص٣٥، وما بعدها.

(٢) مصطفى طباطبائي: المفكرون المسلمون في مواجهة المنْطق اليوناني، ترجمة عبد الرحيم ملازئي البلوشي دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، ص٩.

(٣) راجع د/ علي سامي النشار: منهاج البحث عند مفكري الإسلام، دار المعارف بمصر، ١٩٦٥م، ص٥٥.

(٤) روبير بلانشي: المنْطق وتاريخه، ترجمة د/ خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، بدون تاريخ ص٤٠.

(٥) jl. Ackrill: Aristotle the philosopher, new york, 1981,p. 83.

ولا يَبْنِي الاسْتِدْلال الصُّوري شيئًا مَحْسُوسًا واقعيًا، ولا يدل على أمر موجود بعينه «ولا يُفيد معرفة شيء مِن حقائِق المَوْجُودات وإِنما يُفيد أمورًا كُلية مُطْلَقة مُقَدَّرة في الأَذْهَان لا في الأَعْيان»(٣).

ويَبْنِي ابن تيمية نَقْدُه للقِياس الأَرسطي على أَسَاس أنَّ النَتِيجة مُجَرَّد تَحَوُّل لَفْظِي للمُقَدِّمَات حيث أنَّه لا يُوصِّل إلى مَعْرِفة جديدة ويَبْدأ مِن مُقَدِمَات يُفْتَرض صِحَّتها، وهي ليست كذلك، فَهُناك اختلاف في تَقَبُّل بَداهة هذه المُقَدِّمَات وما دام هُناك تباين في فِهْمها وتَصَوّرها، فلا يَصِح أنْ تُصْبِحَ مِيزانًا للعُلوم، ولَمْ يَرَ ابن تيمية في القِياس الأَرسطي كفاية لإِدْرَاك الحقائق ولا شَرْطًا لحصول العلم، ويَقْصد من ذلك أن يُبَيِّن أن صورة القياس فطرية لا تحتاج إلى تعلم، وهذا يَعْنِي أنَّ النَّتِيجة تحصيل حاصل للمُقَدِّمَات، ويأتي هذا في اتِّجاه مُضاد للمَنَاطِقَة الَّذِين اعتبروا أنَّ القِياس الأرسطي أَهَمُّ طريق اسْتِدلالِي مِن طُرق المنْطق الصُّوري بَلْ إن المنْطق القياسي الذي اكْتَشَفه أَرِسْطُو هو الذي نَتَج عنه مَنْطِقًا صُوريا(٤) يَخْتَصُّ بالشَكْل والشَكْل وحده، بينما المَنْطق الاسْتقْرَائِي مَنْطق مادي يَخْتَصُّ بِمادة الفِكر ومَضْمُونه(٥).

ويرى المَنْطِقِيّون أنَّ القِياس يُفِيد العلم بالكُلِّيات التي هِي أَشْرف العَقْلِيات المَحِضة التي لا تَقْبَل التَّغْيير ولا التَّبْدِيل وهي التي تتم بها النَّفْس، ورَفَض ابن تيمية هذا وذكر أنَّ القِياس البُرهاني لا يُفيد العلم بالكُلِّيات، والكُلِّيات لا تتحقق في الأعيان بَلْ في الأَذْهَان فقط، فالبُرْهان لا يُفِيد العلم

---

(١) راجع: روبيربلاشي: المنْطق وتاريخه ص٧٣.

(٢) M. umar ulddin: Ibn taimiyya as thinker and reformer, A paper introduced at Ibn taimiyya conference,1961, p726.

(٣) ابن تيمية: الرد على المنْطقيين، نشره: عبد الصمد شرف الدين الكتبي، المطبعة القديمة، بومباي، ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م، ص٣٤٤.

(٤) ابن تيمية: الرد على المنْطقيين، ص١٢٥.

(5) jl. Ackrill: Aristotle the philosopher , OP. Cit, P80 ..

بأي شيء مِن المَوْجُودات؛ لأنه ليس في الخارج إلا الجُزْئِيات(١).

ويرى ابن تيمية أنَّ الفَائدة الوحيدة من القِيـاس هي التَّـذْكِرة وتِكْـرار المَعْرِفة(٢).

وهذا القياس فيما يرى تَدُور المُقَدِّمَات فيه مع النَّتائج في دَائِـرة مُغْلَقـة لا تَسْمح باسْتِنْتَاج جديد.

وعندما قارن ابن تيمية بين القِياس الشُّمُولي والقِيـاس التَّمْثِـيلي سـاوى بينهما، بَلْ فَضَّل قياس التَّمْثيل؛ لأن النَّظم الشُّمُولي المَنْطقي من وجهة نظره هو نفس النَّظم بَلْ يَفُوقه التَّمْثِيل في درجة يَقِينه، ولقد عَاب على النّظـم الشُّـمُول؛ لأنه تَطْويل لا يحتاج إليه.

وقد رَدَّ بهذا على المَنْطقيين الذين رَأَوا أنَّ القِياس من أهم أَنْواع الحُجَّة في فَنِّ المَنْطق، وكِبار شَارِحِي مَنْطـق أَرِسْـطُو، كابـن سـينا وغـيره الذيـن أظهـروا اعتمادهم عليه أكثر من غيره(٣).

ب ـ رفض تأسيس الفقه على المنطق الأرسطي:

حاول البَعْض إدخال المَنْطـق إلى المجـال الفِقْـهي وأهمهـم ابـن حـزم (ت٤٥٦هـ)، والغَزَالي (ت٥٠٥هـ) باعْتِبار أنَّ الحد الأوسـط في القِيـاس الأرسـطي يُمْكِن أن يكون العِلَّة الفِقْهية، وذلك لتَأْسِيس الفقه على المَنْطـق الأرسـطي لِضَمان وجود قواعد منْطقية يَقِينِيـة، ومـا كِتَـاب «التَّقْرِيـب» لابـن حـزم إلا محاولة لِتَأْسِيس الفقه على المَنْطـق على أسـاس قواعـد مَنْطقيـة دَقِيقـة تَضْمَن إِضْفَاء اليقين عليه(١).

---

(١) راجع: د. علي سامي النشار: المَنْطق الصوري منذ أَرِسْطُو حتى عصورنا الحاضرة، منشأة المعارف بالإسكندرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٣م، ص٣٥٥، ٣٥٦.

(٢) راجع: ابن تيمية: الرد على المَنْطقيين، ص١٢٥.

(٣) راجع: ابن تيمية: النبوات، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م، ص١٨٤، ١٨٥، وأيضًا مصطفى طباطبائي: المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني ص ١٢٠.

وقد اعتبر ابن حزم أنَّ إدْخال القياس المنْطقي إلى الشَّريعة الإسْلَامية سَيَكُون كَفِيلًا بالحِفَاظ لها على كَمَالِها؛ لأن القياس الأرسطي لا تأتي النَّتائج فيه بشيء جديد لَمْ يكن مُتَضَمَّنًا في المُقَدِّمَات، فالشريعة نزلت كاملة، ودخول القياس المَنْطقي إلى المَجال الفِقْهي مَعْناه بناء قواعد الفقه على القَطْع لا على التَّرْجيح[٢].

وقد ظهر وقوف ابن حزم ضِدَّ القِياس الفِقْهي حِينما تَجاهل الحَدِيث عنه فِي أَشكَال الاسْتِدْلال، واسْتَخْدم البُرهان وذلك لاعتقاده الرَّاسخ بأنَّ البُرهان الطَّرِيق اليَقِيني فِي مُقَابِل القِياس الفِقْهي الظَّني[٣]، فأراد بذلك أن يُوَظِّف القِياس الأرسطي داخل نَسَقِه الفِقْهي.

وقد اسْتَخْدم ابن حَزْم فِي مَعْرض حَدِيثه عن القِياس الأرسطي وتَطْبِيقه فِي مَجَال الفِقه لفظ الانْطِوَاء أي: أنَّ القِياس «نتيجته تَنْطَوي فِي مُقَدِّمَاته ولهذا، فهو - من وجهة نظره - يُحافظ على كَمَال الشَّرِيعة»[٤]، وَقَدْ لَمَس ابن حزم مَدَى احْتِياج الفِقه إلى الدِّقَّة، فَدَافع لذلك عن القِياس المنْطقي وعَمَل على تَوْظِيف المنْطق فِي المجال الفِقْهي[٥]. فَرَفض الطَّريق الظَّني الذي يَسْتَخْدِمه الفُقهاء وأبطل جميع ضُروب الاسْتِدلال المَبْنِية على الظَّن والتَّرْجِيح[٦].

---

(١) د/ سالم يفوت: حفريات المعرفة العربية الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م، ص٢٠٨. وراجع أيضا: ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق د. إحسان عباس، مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ ص٩٠٧.

(٢) راجع: لابن حزم، المرجع السابق، ص ٧، ٨، ٩.

(٣) راجع: ابن حزم:ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق: سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م، وراجع أيضا: محمود محمد علي محمد: المنطق وعلاقته بالفقة عند الأشاعرة، رسالة دكتوراه، مخطوطة، إشراف د. عاطف العراقي، ود. محمد حسين أبو سعدة، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م، ص٣١ وما بعدها. وأيضا: محمد الجليند: نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م، ص٥٩-٦١.

(٤) سالم يفوت: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى ١٩٨٩م، ص٢٢٧.

(٥) راجع: المصدر السابق، ص٢٠٠-٢٠١.

(٦) نفس المصدر، ص١٩٩.

أمَّا الغَزَالي فقد اهْتَمَّ ببيان أهمية القِياس المَنْطقي في العلـوم الإسـلامية وأَكَّدَ على أنه تَخَطِّـي لـكل الطُّـرق المَنْهجيـة المَأْلُوفـة، وإنـه السَّـبِيل الأمثـل لِتَهْذِيب طرق الاسـتدلال، ولقـد كان انْفِتـاح الغَـزَالي على المنْطـق الأرسـطي يَنْدَرِج فِي إطار الحَاجَة التي اسْتَشْعَرها المُتأَخِرون وعلى رأسـهم هُـو، لِتَطْعِيم الأساليب الجَدَلِية المُتَّبَعة فِي علم الكَلام والمتأثرة بالأساليب الفِقْهية واللُّغوِيـة بأساليب مُسْتَمَدَّة مِن الطُّرق القِياسية(1). كَما أنَّ القِياس الفِقْـهي يُعَـدُّ ضَرْبًـا مِن ضُروب الاسْتِدلال الجَدَلي ويُلائِم هذا الجانب مِن القِياس الأرسطي طُـرق الاسْتِدلال الشَّرعية الإسلامية، ويُعَدُّ الغـزالي مِـن أهـم العُلمـاء الذيـن عَنُـوا بِتَطْبِيق الأصول والقواعد المَنْطقية على المُتون الإسلامية.

وَقَد وَحَّد الغَزَالي بين شَكل القِياس المُرْتَكِـز على الحَـدِّ الأَوْسـط وبـين شَكْل القِياس المُرتكز على دُور العِلَّة فِي رَبْط الأصـل بـالفرع، وبهـذا جَعَـل قاعدة الاسْتِنْتَاج العَقْلي نفسها مَوْجودة في الاسْـتِنتاج الفِقْـهِي بحيـث تكـون النَّتِيجتان صَحِيحتين يُؤخذ بالأُولى في العَقْليات والثَّانية في الأحكام(2).

وقد انْتَقَض ابن تيمية مُحاولة إدخال المنْطق إلى المجال الفِقْهي وأَخَذ على الغَزَالي إِدْخاله مُقَدِّمة مِن المنْطق اليُوناني في أول كتابـه «المُسْتَصـفى» ورفـض أيضًا تَصْنِيفه للقَضَايا وإِدْخال المنْطق القِياسي الفِقْهي في كُتبه(3). وأَعَاب جُمْلة على المنْطقيين الذين يَقُولون أنَّ القِياس الأرسطي يعلم به كثـير مـن القضـايا الإسلامية، وبِرغم ذلك نَجِـد أنَّ ابـن تيميـة نفسـه عنـد مُحاولتـه لِإثْبـات أنَّ القِياس الشُّمُولي مُساوِي لِقياس التَّمْثِيل أَقَرَّ بأنَّ هذا الاتفاق بين القِياسين هو الذي أَدَّى إلى اسْتِخْدام الفُقهاء لِقياس الشُّمُول في الفقـه ـ كَما صَرَّح بذلك ـ

(1) سالم يفوت: حفريات المعرفة العربية الإسلامية، ص٢١٥.

(2) د. رفيق العجم: المنْطق عند الغزالي، دار الشرق، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٩م، ص١٧٩، وراجع أيضا: الغزالي: القسطاس المستقيم، صححه الشيخ مصطفى القباني الدمشقي، مطبعة الترقي، الطبعة الأولى، ١٣١٨هـ، ص٣٧٣ وما بعدها.

(3) راجع ابن تيمية: مجموع الفتاوى، دار الكتب العلمية، بيروت، الجزء التاسع ١٤٠٣هـ، ص١٧٦، ٢٦٥.

وأَكَّد على أنَّ حقيقة أحدهما هي حقيقة الآخر.

وحيث لا يُسْتَدَلُّ بالقياس الشُّمُولي لا يُسْتدلُّ بالتَّمْثِيلي لكن اسْـتِخْدَام القِياس التَّمْثِيلي أَفْيد وأَيْقن عِنده[1].

ج- نقد بناء القياس الأرسطي:

انْتَقَد ابن تيمية البِنَـاء المَـنْطقي للقِيـاس الأرسـطي، وَرَأى أنَّ هُنـاك خَلَلًا جَسِيما فِي الشَّكْل القِياسي، فَقَد رَفَض أنْ يَكون القِياس مِن مُقَـدِمَتين فقط، وأَوْضَح أنَّ القِياس قَدْ يَكون مِن مُقَدِّمة واحـدة أو مُقَـدِّمَتين، أو أكـثر من ذلك بحسب حاجة النَّاظر المُسْتَدِل[2].

وقول المَنَاطِقة بِمُقَـدِّمَتين فقـط تَحَكُّـم لا مَعْـنى له، وهـم أنفسـهم لا يَلْتَزِمُون أثناء تَطْبِيق القِياس بِما افترضُوه، وأَرَاد ابن تيمية أن يُبْطل هـذا مـن قواعد القِياس فيقول: «إنَّك لا تجد فِي سائر العُقَلاء ومُصَنِّفِي العُلوم مَن يَلْتَزِم بِمُقَدِّمَتين لا أكثر ولا أقل إلّا أهل المنْطق اليُوناني»[3]، فأحيانًا يَحْتاج النَّاس إلى مُقَدِّمة مَنْطِقِية واحدة ويأتي ذلك بناء على احتيـاجهم[4]، وتَحْدِيـد المُقَـدِّمَات عند ابن تيمية خُرَافة يَنْبَغِي التَّخَلُّص مِنها، فعدد القَضَـايا الـتي يتـألَّف منهـا القِياس لا يُحَدِّده -فيمـا يـرى- إلّا قُـدرة الإنسـان على الاسْـتِيعاب، وضرورة تَحْدِيد الخُطوات التي تَكْفِي للاسْتِدْلَال أمر غير مَقْبُول عند ابن تيميـة وإنَّمـا يتم ذلك بناء على احتياج ولا يُحَدَّد مُسْبَقًا.

ويُؤدي الاختلاف في حاجات النَّاس إلى تباين طُـرق الاسْـتِدْلَال، وهـذا يَعْنِي أنَّ قَصْد المَنَاطِقـة الذي يتجـه إلى الاسـتدلال بِمُقَـدِّمَتين فقـط باطـل، ومُخالف للفِطْرة وفيه من التَّطويل مـا لا فائـدة له، فقـد يَسْـتَدِلُ الإنسـان إذا شاهد أثرًا أنَّ له مُؤَثِّرًا، وإذا رأى الكتابـة أنَّ لهـا كاتبًـا مـن غـير أن يحتـاج في

---

(١) راجع: ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص٢٥٤.

(٢) راجع: ابن تيمية: نقض المنطق، ص١١٠، ٢٩٣.

(٣) نفس المصدر، ص١٩٣.

M. umar ulddin: Ibn taimiyya as thinker and reformer,OP. Cit, P. 726.

استِدْلَالِه على صحة ذلك من مُقَدِّمَتين، ونُظَّار المسلمين لَمْ تَكُن أَدِلَّتهم تَنْتَظِم مِن مُقَدِّمَتَين فقط ولكن قد يَتِم ذلك بأي عدد مِن المُقَدِّمَات[١]، ولا يجب التَّقيِيد بِمُقَدِّمَتين على الإطلاق وأنه مما يُثْبِت أَنَّ الاكْتِفاء بِمُقَدِّمتين فِي القِياس باطل تعريف القِياس نفسه[٢]، فهذا التَّعريف عند ابن تيمية يَحْصر الفِكر في مُقَدِّمتين ونَتِيجة وهذا تَضْيِيق على الفِكر الإِنْساني وتحديده داخل قَوَالِب مَوْضُوعة ما أنزل الله بها من سُلْطان، فإذا اتَّسَعَتْ العُقول وتَصَوراتها اتَّسَعَتْ عِباراتها وإذا ضاقت العُقول والتَّصَورات بقي صاحبها كأنه محبوس العقل واللِّسان[٣].

ويُمثل ابن تيمية لِما يَقول، فيمثل لحاجة النَّاس إلى مُقَدِّمة واحدة في بعض الأحيان بِأَنَّ مَن أراد أَنْ يَعْرِف أَنَّ هذا المُسْكِر المُعين مُحَرَّمْ ولكن لا يعرف هل هذا المُعين مُسكر أم لا لَمْ يَحْتاج إلا إلى مُقَدِّمة واحدة وهو أن يَعْلم أَنَّ هذا مُسكر فإذا قِيل له هذا حَرام فقال ما الدَّلِيل عليه فقال المُسْتَدِلّ: الدَّلِيل على ذلك أنّه مُسكر، فقال: لا نُسَلِّم أنّه مُسكر فَمَتى أَقام الدَّليل على أنه مُسكر تَمَّ المَطْلوب، أمَّا مَن يَعْلم مَثلًا أَنَّ هذا خَمْر وأَنَّ النَّبِي حَرَّم الخَمْر لكن لَمْ يَعْلم أَنَّ مُحمدًا رسول الله أو لَمْ يَعْلم أنَّه حَرَّمَها على جميع المؤمنين بَلْ ظَنَّ أنَّه أباحها لبعض النَّاس فَظَنَّ أنّه منهم كَمَنْ ظَنَّ أنّه أَباح شُرْبها للتَّداوي أو غير ذلك فهذا لا يَكْفِيه فِي العِلم، بِتَحْرِيم هذا النَّبِيذ المُسكر تَحْرِيمًا عَامًّا إِلَّا بِمَعْرِفِة عِدَّة مُقَدِّمَات، وهي: أن يَعْلم أنّه مُسكر وأنّه خَمْر وأَنَّ النَّبِي حَرَّم الخَمْر وأنّه رسول الله حَقًّا وأَنَّ ما حَرَّمه الرَّسول فقد حَرَّمه الله وأنّه حَرَّمه تَحْرِيمًا عامًا ولم يبحه للتَّداوي، فهذا يحتاج إلى أكثر من مُقَدِّمَتين[٤].

---

(١) راجع: ابن تيمية: الرد على المنطقين، ص١١٠، ١٦٨.

(٢) د. علي سامي النشار: منهاج البحث عند مفكري الإسلام، ص٢٤٦، وراجع أيضا ابن تيمية المصدر السابق، ص١٦٦.

(٣) ابن تيمية: المصدر السابق، ص١٦٦.

(٤) راجع: ابن تيمية: المصدر السابق، ص١١٢. وراجع أيضا لابن تيمية: النبوات، ص١٨٤ – ١٨٥.

وقد لا نُجَانِب الصَّواب إذا قُلنـا أنـه لا تعـارض في هـذا الموضـوع بـين المَنَاطِقة فَقَد قَسَّم المَنَاطِقة الاسْتِدْلال إلى مُباشر وغير مُبـاشر، ومِـن خِـلال الاسْتِدْلال المُباشر يُمْكن الاسْتِدْلال بِمُقَدِّمة واحدة، وهناك القِياس المُضْمَر الذي يُمكن مِن خِلاله الاسْتِدلال مِن مُقَدِّمة واحدة أيضًا وهو الذي تَنْطَوي فِيه إحدى المُقَدِّمَات إمَّا الكُبْرى وإمَّا الصُّغْرى، وذلك لظهورها أو العلـم بهـا أو الاسْتِغْناء عنها وقد تَحَدَّث المَنَاطِقة عن أنـواع أُخـرى مـن الأقْيِسـة الـتي تحذف فيها إحدى المُقَدِّمَات ومنهـا قيـاس الـرَّأي والدَّليـل[١]. ولكـن هـذه الأنواع عند المَنَاطِقة مِن لَواحِق القِياس، وهُناك القِياس المُرَكَّب وهو مُرَكَّب مِن مُقَدِّمات يَنْتج مُقَـدِّمتين مِنهـا نَتِيجـة وهي مـع المُقَدِّمَـة الأُخـرى تُنْـتِج الأخرى وهَلُمَّ جَرًّا إلى أن يَحْصُل المَطْلُوب، وذلك إنما يكون إذا كان القِيـاس المُنْتِج للمَطلوب تَحْتَاج مُقَدِّمَتاه أو إِحْداهما إلى كَسْب آخر وكذلك أن ينـتهي الكَسب إلى المبادئ البَدِيهية فيكون هُناك قِياسات مُتَرَتِّبة مُحَصِّـلة للمطلـوب ولهذا سُمِّي قياسًا مُرَكّبـا، فـإن صَرَّح بنتـائج تلـك القِياسـات سُـمِّي موصـول النَّتائِج[٢].

ولا يُمكن أن يُنْتج شيء عن مقدمة واحدة في القِيـاس الأرسـطي بـل أقل ما يُمكن أن يُنْتِج عنه شيء هو مُقَدِّمتان[٣]. ويلتقي ابن تيمية أحيانًا مـع المَنْطقيين في ذلك، فيقول: نحن نقول أقلّ ما يُكَوَّن القِياس من مُقَدِّمَتين وقـد يكون مِن مُقَدِّمَات[٤]. ويَتَعَارض هذا مع ما قاله مـن أنَّ القِيـاس يُمكـن أن

---

(١) راجع: عمر بن سهلان الساوي، البصائر النصيرية في علم المنطق، تحقيق إسماعيل الصاوي، مكتبة ومطبعة الصاوي، القاهرة، ١٣١٦هـ ص٥٧٩، وراجع أيضا: الشهر ستاني: الملل والنحل، تحقيق أ. عبد الرحمن الوكيل، مؤسسة الحلبي، الجزء الثالث ١٩٦١م، ص١٠، ١١.

(٢) قطب الدين محمود بن محمد الرازي: تحرير القواعد المنْطقية في شرح الرسالة الشمسية، تصنيف الإمام نجم الدين عمر بن علي القزويني المعروف بالكاتبي، مخطوط في دار الكتب تحت رقم ١٥٥ منْطق، ١٨٩٠م، ص١٦٥.

(٣) ابن رشد: تلخيص كتاب البرهان، حققه د. محمود قاسم، مراجعة وتقديم د. تشارلس بتروث، ود. أحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة العامة للكتاب، المقالة الأولى، ١٩٨٢م ص٤٦.

(٤) ابن تيمية: مجموع فتاوى، المجلد التاسع، ص١٦٢، ١٦٣.

يكون مِن مُقَدِّمة واحدة، واعتراض ابن تيمية على المنْطق بِلازم التَّعريف غير مُحقّ فيه، فلم يُحَدِّد أَرِسْطُو عَدد المُقَدِّمَات في تعريفه المَشْهور للقياس ولكنّه اشترط أن تكون أكثر من مقدمة واحدة سواء كانت المُقَدِّمَات اثنين أو أكثر، فالقِياس الأرسطي مُركَّب من جُزئين، جزء يُشَكِّل لنا ما تقدم به من أشياء وهو مُقدمات القياس، وجزء يُوضِّح لنا النَّتيجة(١).

وهناك القِياس البَسِيط المُؤَلَّف من مُقَدِّمتين فقط يُسَمَّى قِياسًا بَسِيطًا وإذا تأَلَّف من أكثر منهما فَقِياسًا مُرَكَّبًا(٢).

وأقل ما يَنْتَظِم منه قِياس مُقَدِّمتان يتطَرَّق إليهما التَّصْدِيق والتَّكْذِيب وأقل ما يحصل منه مقدمة مَعْرِفَتان نُوضِّح أحدهما مُخْبِرًا عنه والأخرى خَبرًا(٣).

وتتمَثَّل القضية كلها في البُرهان الذي يَنْبَنِي مِن مُقَدِّمات أقل في باب الكِمِّية أو باب الكَيفية أعني الأبسط فهو أفضل من البُرهان الذي يَنْبَنِي عليه مُقدمات أكثر(٤). أمّا البُرهان الذي يتأَلَّف مِن مُقَدِّمات أكثر فالمَعْرِفة بنتيجة أبْعد مِن المَعارف التي تُبْنَى مِن مُقَدِّمات أَبْسط(٥). والبرهان البَسِيط من باب الكِمِّية هو من ثلاثة حدود فقط، ولا يبحث أَرِسْطُو بحثًا مَنْهجيًا فيما يُسَمَّى بالأَقْيِسة الكثيرة الحدود والمُقَدِّمَات، وهي الأَقْيِسة التي تحتوي على أكثر من ثلاثة حدود أو أكثر من مُقَدِّمَتين(٦). مما جعل ابن تيمية ينظر إلى القِياس الأرسطي على أنه القياس البَسِيط فقط.

وَجَّه أيضًا ابن تيمية نَقْده للقياس بسبب اشتراط المَنَاطِقة للحد

(١) لوكا شيفتش: نظرية القياس الأرسطية، ترجمة د. عبد الحميد صبرة، دار المعارف ١٩٦١م، ص٤٩.
(٢) الكلنبوي: البرهان، نشره فرج الله زكي الكردي، مطبعة السعادة، ١٣٤٧هـ ص٣٧٢.
(٣) الغزالي: محك النظر في علم المنْطق، صححه: محمد بدر الدين أبي فراس الحلبي ومصطفى القباني بدمشق، الطبعة الأولى، بدون تاريخ، ص٧.
(٤) ابن رشد: تلخيص البرهان، المقالة الأولى، ص١١٨، ١١٩.
(٥) ابن رشد: نفس المصدر والمقالة، ص١١٩.
(٦) لوكا شيفتش: نظرية القياس الأرسطية، ص١٠٢.

الأوسط كشرط أساسي لإتمام العَمَلية القِياسية، ويُعَدّ الحد الأوسط -كما نعلم- الرَّبط الضَّروري للقِياس وهو العُنصر الحاسم، في كل قياس ويعتبره البعض أكبر اكتشاف لأرِسْطُو فطبيعة البَرْهِنة أن نربُط بين الموضوع والمحمول، فلابُد أن يكون هُناك رابط للقِياس، فالعقل لا يَنْتَقِل فجأة من غير أن يَسْتَدِل على صِلة المحمول بالمَوْضُوع، فلابُد من التَّواصل[(١)]، والحد الأوسط بمنزلة الهيولي للقياس وهو مُشْتَرك للطَّرَفين[(٢)]، وهو المُفْتَاح الرَّئيسي للمُقَدِّمَتين أو للمُقَدِّمَات فلولاه لا ينهض بناء الشَّكْل القِياسي ولا يتم التَّوَصُّل إلى نتيجة مُحَدَّدة أو مِن حُكم إلى آخر فهو أساسي وضروري في البَرْهَنة، وإذا لم يكن هُناك حد أوسط فليس هناك بُرهان أصلًا[(٣)].

ويقوم الاسْتِدْلال المنْطقي في جميع صوره قياسية أو غير قياسية على هذا الحد الأوسط في المُقَدِّمَتين ولا يظهر في النَّتيجة وهو جزء مُتكرر مُشترك بين الصُّغْرى والكُبرى لِتَوَسُّطه بين طَرَفي المَطْلوب[(٤)] وينتقل الذِّهن في الاستدلال غير المباشر عن طريق الحَدِّ الأوسط[(٥)] ولا بُد في مُقَدِّمَتي القِياس مِن حَدّ مُشترك يَجْمع بين المُقَدِّمَة الأولى والثَّانية وهذا الحَدّ المشترك يُسمى الحد الأوسط الذي بواسطته ينتقل الذِّهن من الحُكم العام إلى الحكم الخاص[(٦)]، أمَّا عند ابن تيمية فالبَدِيهي لا يَحْتَاج إلى الحَدِّ الأوْسَط على الإطلاق، والنَّظري لا يحتاج إليه أيضًا إذا كانت هُناك فِطْنة وأَذْهان صافية وقوة إِدْرَاك.

ويرى ابن تيمية أنَّ المناطقة يَعْتَرِفون بأنَّ التَّصْدِيقات مِنها ما هو

---

(١) راجع: د. علي سامي النشار، المنطق الصوري، ص٢٦٤.
(٢) ابن رشد: تلخيص البرهان، المقالة الثانية، ص١٥٧.
(٣) نفس المصدر، المقالة الأولى، ص١١٤، ٢٦٤، ٢٦٥.
(٤) الكلنبوي: البرهان، ص٣، ٤.
(٥) الاستدلال غير المباشر على أنواع ثلاثة من طرق الاستدلال هي القياس والاستقراء والتمثيل لأنها تشترك كلها في أن الذهن ينتقل من خلال طرق الاستدلال هذه من حكم إلى حكم بواسطة الحد الأوسط عكس الاستدلال المباشر. راجع: ابن سينا: الشفاء، تصدير: د. طه حسين، مراجعة د. إبراهيم مدكور، الطبعة الأميرية، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م، ص١٨. وأيضا: محمد الجليند: نظرية المنْطق، ص١٠١-١٠٣.
(٦) محمد الجليند: المرجع السابق، ص ١٠٣، ١٠٤.

بَدِيهي، ومنها ما هو نَظَري، والبَدِيهي هو: ما يَكْفِي تَصَوّر طَرَفِيه مَوْضُوعة ومَحْمُولة فِي حصول تَصْدِيق بحيث لا يتوقف على الحَدِّ الأَوْسَط، والنَّظري ما يتوقف على ذلك، والفَرْق بين البَدِيهي والنَّظري أمر نِسْبِي في رأي ابن تيمية[1]، ولا يلزم فِي القِياس بين المُقَدِّمَتين، فإنَّ مِن التَّصْدِيقات ما لا يحتاج إلى الحد الأوسط للوصول إلى النَّتيجة، وإذا كانت التَّصْدِيقات بَدِيهية فيكفي فيها تَصَوّر طَرَفِي المَوْضُوع والمحمول دون تَوَسُّط الحد الأوسط[2]، ويرى كذلك أنَّ الذي يحصل بالنَّظر والاسْتِدْلال لا يحتاج إلى الحد الأَوْسط أيضًا إلَّا إذا أَرَاد أن يقنع غيره فيورد: الأدلة العَقْلِية والأمثلة المَضْرُوبة وقد يُسْتَخدم فيها الحد الأوسط لإقناع غيره فقط فِي مِيدان هذه القَضَايا وهي ثابتة لَدَيه هو ومُتَحَصِّلة فِي ذِهنه[3].

وطَعَن ابن تيمية في الحد الأوسط؛ لأنه تَنَبَّه إلى كونه صُلب القِياس المنْطِقي وهو العُنصر الأساسي في العملية القِياسية ولذلك وَجَّه نَقْدُه الحَادّ إليه ورأى أنَّ القَضَايا البَدِيهية أو الضَّرورية ليست في حاجة إلى الحَدّ الأوسط في التَّوصل إليها، ولعله أراد الوصول إليها بِحَدس عقلي مُطْلق مَعْصُوم من الصَّواب والخطأ. وأمَّا في غير القضايا البديهية والضَّرورية فيرى أنَّ العملية القِياسية هي الإثبات الذَّاتِي أو العَرَض اللّازم للمَوْضُوع، أمّا الذَّاتِي فلا يحتاج فيه إلى حَدّ أوْسَط أو دليل، أمّا اللّزُوم فمنها ما لا يحتاج إلى وسط ومنها ما يحتاج في إثباته وتدبيره إلى مُدَّة طويلة أو مدة قصيرة ومنها ما يُفْتَقر إلى وسط واحد[4].

وتتفاوت حاجة النّاس إلى الحَدِّ الأَوْسط فمنهم من يُفْتَقِر إليه، ومنهم من لا يحتاج إليه، بل يَمِيل ابن تيمية للقول بِعدم الحاجة إليه وبخاصة عند

---

(١) راجع: ابن تيمية: الرد على المنْطقيين، ص٧٩.
(٢) محمد الجليند: نظرية المنْطق، ص١٢٩.
(٣) نفس المرجع، ص١٢٠.
(٤) د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص٢٤١.

من لديهم فِطْنه، فيقول: الوسط قد يُفْتَقر إليه في سُرْعة التَّصور وجودته في غاية تباين بها غيره مباينة كثيرة، فيتصور الطَّرفين تصورًا تامًا[١]، وغني عن البيـان أنَّ رفض الحد الأوسط في القِياس المنْطِقي يهدم القياس مـن جُـذُوره، وبـرغم ذلك نَجِد أنَّ الحد الأوسط في قِياس الشُّمُول هو العِلَّة في قيـاس التَّمْثِيـل عنـد ابن تيمية[٢].

وعندما ماثل بين القياس والتَّمْثِيل سـاوى بينهمـا على أسـاس أنَّ الحـد الأَوْسط يُضارع العِلَّة في القِيـاس التَّمْثِـيلي، والعِلَّـة رُكـن مـن أركان أربعـة يتكون منها القِياس[٣].

ولذلك يَرْفُض ابن تيمية القول بأنَّ القِياس التَّمْثِيلي استدلال بجـزئي على جزئي، فإن أطلق ذلك قيل «أنه اسْتِدلال بِمُجَرَّد الجزئي على الجزئي فهذا غَلَـط فإنَّ قِياس التَّمْثِيل إنما يدل بحد أَوْسط وهو اشتراكهما في عِلَّة الحُكم أو دليل الحُكم مع العِلَّة»[٤].

وقوة العِلَّة عند الفُقهاء هي التي تجعل القِياس قَطْعِي فإن كانـت الأمـور على هذا النَّحو فلا يُمكن الاستغناء عن الحَدّ الأوسط الذي يَرْبط بين حَـدّين ويكون حد ثالـث[٥] ضروري للقِيـاس المـنْطِقي وإذا كان القـول في القِيـاس الشَّرعي عند ابن تيميـة كالقـول في القِيـاس العقـلي[٦]. فالاحتيـاج إلى العِلَّـة الفِقْهية هو نفس الاحتياج إلى الحد الأوسط الذي يجب أن يكون مُشْتَرِكًا بين

---

(١) ابن تيمية: مجموع فتاوى، المجلد التاسع، ص١٠٣.

(٢) راجع: ابن تيمية، المرجع السابق، ص١١٦، ١٩٠، ١٩٩أ ولابن تيمية أيضا: الرد على المنْطقين، ص٢٥٤. وكذلك: المسودة: تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م، ص٣٧٢.

(٣) أركان العلة هي: الأصل وهو المقيس عليه، والفرع وهو المقيس أو ما تفرع عليه غيره، والعلة وهي الوصف الجامع بين الأصل والفرع، والحكم وهو ما يثبت للفرع بعد ثبوته للأصل. راجع: الشيخ جاد إبراهيم صالح: السلسلة الذهبية في قواعد القياس الأصولية، الطبعة الأولى، ١٣٤٤هـ، ص٤.

(٤) ابن تيمية: مجموع فتاوى، المجلد التاسع، ص١٩٠.

(٥) jl. Ackrill: Aristotle the philosopher, OP. Cit,p. 211.

(٦) ابن تيمية: المسودة، ص٣٧٢.

المُقَدِّمَتين معًا وذلك هو تعريف الحد الأوسط الذي يُطَبَّقُ على أَشَكَّال القِيـاس جميعًا[١].

ولَمْ يُوافق ابن تيمية على شرط من شروط البُرهان المنْطقي وأسـاس هـام من أُسسه وهو: أنه لا يمكن إنتاج مـن جُـزْئيتين حـتى يَـتِم اسْـتِغْرَاق الحَـدّ الأَوْسَط في إحدى المُقَدِّمَتين وكلُ قِياس لابُد فيه من مقدمة كُلِّية[٢].

والقِياس الذي لا يَشْمل على قضية كُلية وأُخـرى مُوجبـة لا يُنْـتِج شـيئًا، فَوَجَّه ابن تيمية إلى هذا الشَّرط عِدَّة انْتِقادات منها قوله: أنه ما مِن قَضية مـن القَضايا الكُلِّية التي تُجْعل مُقدمة في البُرهان إلاَّ والعلم بالنَّتِيجة مُمْكن بدون تَوَسُّطها[٣].

وإذا تَوَصَّلنا إلى القَضِية الكُلِّية وتكَوّنَتْ فَلَسْنا في حاجة إلى نَظْم قِياس للتَّوصل إلى نَتِيجة[٤]، واشتراط قضية كُلِّية مُوجبة فِي القِياس الشُّمُولي باطل[٥].

ولا توجد الكُليات –عند ابن تيمية- إلاّ في الأذهان ولذلك فـإنَّ العُلـوم العَقْلِية المَحضة ليست إلَّا فِي المَقْـدُورات الذِّهْنِيـة، كالعـدد والمِقْـدار لا في الأمور الخارجية الموجودة، فإذا كانت مواد القِياس البُرهاني لا تُدْرَك بِعَامتها إلا أُمور مُعَيّنة ليست كُلِّية وهي الحِسُّ الباطن والظَّاهر والتَّواتر والتَّجْرِبة والحَـدِّ، والذي يُدْرِك الكُلِّيات البَدِيهية الأولية إنَّما يُدْرِك أُمورًا فقط ذهنيـة لَـمْ تَكُـنْ في مَبادئ البُرهان ومُقَدّماته المَذْكُورة ما يُعلم به قضـية كُلِّيـة عامـة للأمـور الموجودة فِي الخارج والقِياس لا يُفِيـد العلـم إلا بواسـطة قَضِـية كُلِّيـة فـاقتنع

(١) لوكا شيفتش: نظرية القياس الأرسطية، ص٤٦.
(٢) راجع: ابن رشد، تلخيص البرهان، المقالة الأولى، ص١٠٨. وابن تيمية: مجموع فتاوى، المجلد التاسع ص٧٠.
(٣) راجع: ابن تيمية، نقض المنْطق، حققه: الشيخ محمد عبد الرازق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع، صححه: محمد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٠هـ ص١٥.
(٤) د. علي سامي النشار/ مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص٢٤٣.
(٥) ابن تيمية: مجموع فتاوى، المجلد التاسع، ص١٩٠.

حينئذ أن يكون ما ذكروه من صور القِياس ومادته حصول علم يَقِيني[١] فليس هُناك ضرورة للقَضِية الكُلِّية؛ لأن الأمور الموجودة المُحَقّقة تُعْلَم بِالحِسّ سواء الباطن أو الظّاهر ولذلك يُمكن أن تُعلم بِقياس التَّمْثِيل وبالقِياس الذي ليس فيه قضية كُلِّية ولا شُمول ولا عدم بل تكون الحدود الثلاثة فيه، الأصغر، والأوسط، والأكبر، أَعْيانًا جزئية[٢].

ويَرَى ابن تيمية أنه إذا كان لابُد في كل قياس من قضية كُلية فتلك القَضِية الكُلِّية لابُد أنْ تَنْتَهِي إلى أن تُعْلم بِغَير قِياس ودُور وتَسَلْسُل[٣] ويعني بهذا أنه إذا كان قد تَمَّ التَّعَرُّف على الكُبرى الكُلية عن طريق القِياس فهذا يُؤدي إلى الدُّور والتَّسَلْسُل وهذا باطل، وإذا كان سبيل الحصول على قَضِية كُلية البَدَاهة والاسْتِقْراء ففي هذه الصّورة ستكون الكُلِّيات المنْطقية محدودة للغاية، وهذا يُغْلِق طريق الاسْتِدْلال في كثير من المواضع والموارد وسيكون القِسم الأعظم من الأقْيِسة المنْطقية مَظْنُونًا وغير قابل للاعتماد عليه، والاسْتِقْراء التّام يصعب الحصول عليه، ولذلك يُمكن الاسْتِغْناء عن ذلك والاسْتِعانة بِقياس التَّمْثِيل.

ويُحاول ابن تيمية جاهدًا أن يُبطل قول المَنَاطِقة بضرورة القَضِية الكُلِّية من جِهتين فإن كان العِلم بالقَضِية الكُلِّية بَدِيهيًا فكل واحد من أفرادها بَدِيهيًا بطريق الأولى، وإن كان نظريًا احتاج إلى علم بَدِيهي، فَيُفْضِي ذلك إلى الدُّور والتَّسَلْسُل في المُتَوَاتِرات وكِلاهما باطل[٤].

ونقد ابن تيمية القِياس المنْطقي على أساس أنه لا يُوصِّل إلا إلى العِلم بأمور كُلِّية والعلم بالجُزْئِيات أَدَقّ وأَيْسر وأكثر بَرْهَنة وإقامة للعلم من العلم بالكُلِّيات، وينتهي ابن تيمية مِن نَقْدِه للقِياس في صورته إلى أنَّ القِياس في

(١) ابن تيمية: نفس المصدر، ص٧٢، ٧٣.
(٢) ابن تيمية: نقض المنطق، ص٢٠٤، ٢٠٥.
(٣) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص٣١٦.
(٤) ابن تيمية: مجموع فتاوى، المجلد التاسع، ص١٠٦.

صورته صحيح ولكن لا يُستفَاد به أي علم في الوجُود وأنَّ اليَقِين الذي نَصِل إليه به قد نَصِل إليه بدونه[١]، والعلم بالقَضِية الكُلِّية لابُد له من سبب فإن عَرَفُوها باعْتِبَار الغائب بالشَّاهد وأنَّ حُكم الشيء حُكم مثله كَمَا إذا عَرفنا أنَّ هذه النَّار مُحْرِقة، فالنَّار الغَائِبة مُحْرِقة؛ لأنها مِثْلها وحُكم الشّيء حُكْم مِثْله، فيُقَال هذا اسْتِدْلال بالقِياس التَّمْثِيلي وهم يَزْعُمون أنه لا يُفِيد اليقين بل الظَّن، فإذا كانوا عَلِمُوا القَضِية الكُلِّية بِقِياس التَّمْثِيل رجعوا في اليقِين إلى ما يَقُولون أنّه لا يُفِيد إلَّا الظَّن[٢].

ويَرَى ابن تيمية أنّه مِن الضَّرُورِي الاسْتِغْناء عن الحدود المنْطقية ويُخَالِف الرَّأي القَائِل أنَّه لا يُمكن الحصول على التَّصَورات غير البَدِيهية إلَّا عن طريق الحُدود، فالمَوجُودات في عالم الكَون -فيما يَرَى- أَعْمَقُ وأَعْقَد مِن أنْ يَقْدِر الإنسان على مَعْرِفَتُها عن طريق ظواهر الأمور وعلائمها[٣]، وقد تَكَفَّلَت الحدود المنْطقية- من وجهة نظر ابن تيمية- بِشَكْل سَطْحِي بِمَعْرِفة حقائق الأشياء من أجل تَكوِين صورة كاملة عنها ولكن يجب فِي رَأْيِه التَّعَمُّق والغور في الأشياء أكثر مِن ذِي قَبْل، ويَجِب أن تفترض للأشياء أبعادًا ذاتية أعمق غير التي عُرفت عن طريق الحُدود، وكأن الحُدود المنْطقية عنده مُجَرَّد إدْرَاك لِظواهر الأشياء.

وكذلك يَرْفُض القول بأنَّ الحدّ يُفِيد تصور الأشياء -كما في رأي المَنَاطِقة- وإنَّما الحَدّ فَائِدته التَّمْيِيز بين الحُدود وغيرها. أمَّا كَوْن الحَدّ يُفيد تصور الأشياء، فقد دخل هذا في أصول الدِّين والفِقه بعد أَبِي حامد الغَزَالي فِي أَوَاخِر المائة الخامسة وكان من الّذِين تَكَلَّمُوا فِي الحُدود بِطَرِيقة أهل اليُونان التي يرفضها ابن تيمية، فالحَدّ مُجَرَّد قول الحَادّ ودَعْوَاه، فَمَثلاً حَدُّ الإنسان

(١) د. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص١٦٧.
(٢) ابن تيمية: مجموع فتاوى، المجلد التاسع، ص١١٤.
(٣) راجع: مصطفى طباطبائي: المفكرون المسلمون في مواجهة المنْطق اليوناني، ص٩٣.

حيوان ناطق قضية خبرية ومُجَرَّد دعوى كُلِّية عن الحجة، وتصَوّر المعاني بـدون الحَدّ[١].

فإنَّ المُتكلم قد يُصور معنى ما يقوله بدون لفظ والمُسْتَمِع يُمْكِنـه ذلـك مـن غـير مُخاطـب بالكُلِّيـة، فكيـف يُقـال لا تتصـور المُفْـرَدَات إلَّا الحَـدّ[٢]، فالمَوجُودات المُتَصَوَّرة عند ابن تيمية إمَّا أن يُصَوِّرها الإنسان بحواسه الظَّاهرة كالطَّعْم واللَّون، أو البَاطِنة كالجُوع والحُب والفَرَح وأمثال ذلك كلها غَنِية عـن الحَدّ[٣]، كَما أنَّ هُناك صُعوبة في التَّصّور عن طَريق الحَدّ وتصـور الماهيـة إنَّمـا يَحْصل عِنْدهم بالحَدّ الحَقِيقي المُؤلف من الذَّاتيـات المُشْـتَركة والمُمَـيزة وهـو المُركب مِن الجِنس والفَصل وهذا الحَـدّ إمَّـا مُتَعَـذِّر أو مُتَعَسِّر -كمـا أقـروا بِذَلك- وحِينئذ فلا يكون قد تصور حقيقة مِن الحَقَائِق دائمًـا أو غالبًـا وقـد تصورت الحَقَائِق، فعلم استِغْناء التَّصور عن الحَدّ[٤]، وليس هُناك أحد من أئمة العُلوم يتكلم بهذه الحدود لا أئمة الفقه ولا النَّحو ولا الطِّـبْ ولا الحِسـاب[٥]، ولكن هل سَعْي المَنَاطِقة للحصول على الحَدّ لغو ليس له قيمة ولا فائـدة؟ إنَّ فائدة الحَدّ – في رأي ابن تيمية- هي التَّمْيِيز بين الحَدّ وغيره وفائدتـه: «التَّمْيِـيز لا التَّصْوِير»[٦].

وهذا مُخالف لآرَاءِ بعض الفَلاسِفة المُسْلمين ومنهم ابن سينا الذي رأى أنَّ التَّصَور يُكْتَسَبْ بِالحَدّ[٧]، ويتم تَحْقِيق العُلوم والأَعْمَال من غـير تَكَلُّـم

(١) ابن تيمية: مجموع فتاوى، المجلد التاسع، ٩٠، ٩٨.
(٢) نفس المصدر، ص٦٣، ٨٣.
(٣) نفس المصدر، ص٨٧.
(٤) نفس المصدر، ص٨٥، وقارن رأي ابن تيمية في الحدود المنْطقية برأي أَرِسْطُو الذي رأى أن الحد هو القول الدال على ماهية الشيء.. راجع في ذلك: أَرِسْطُو: المنْطق، تقديم وتحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة العربية، الجزء الثاني ١٩٤٩م، ص٤٧٤، وراجع أيضا: د. محمد مهران: مدخل إلى المنْطق الصوري، دار الثقافة ١٩٧٥م، ص٦٣.
(٥) ابن تيمية: مجموع فتاوى، المجلد التاسع، ص٨٥.
(٦) نفس المصدر، ص٢٦٣– ٢٦٧.
(٧)الشهر ستاني: الملل والنحل، الجزء الثالث ص٣، ٤.

بحد في رأي ابن تيمية، والتَّصور غَـنِي عـن الحـدود، ولـو كان تصـور الأشـياء مَوْقُوفًا على الحُدود لَمْ يَكنْ إلى السَّاعة قد تَصَوَّر النّاس شيئًا من هذه الأشياء.

ويَتَطَرَّق ابن تيمية من بَحْثِه فِي الحَدّ إلى المباحث المُخْتَلِفة فيتحدث عن الماهية والوجود، وكان مُخَالِفًا أكثر مع فِئة مِن المَنَاطِقة الأرسطيين الذيـن كانـوا يعتقدون بِمُغايرة الوجود عن الماهية في خارج الذِّهن[١]، ولا يعتقـد ابـن تيميـة بِتَقَدُّم الماهية على الوُجود أو الوُجود على الماهية وبالتَّالي هو لا يَعْتَرِف بأي تَمْيِيز بينهما، فهو يَعْتَبِر أنَّ ماهية كل شيء هي عين وجوده[٢]، وأَوْضَح رَفْضُـه القَـاطع لِفَصل الماهية عن الوجود، ورأى البَعـض أنَّ مُغـايرة الوجـود للمَاهِيـة فِي عالـم العقل من أحكم الآرَاء فِي مَبْحث معرفة الوجود ولا يُوافِقُـون ابـن تيميـة[٣]، ولكن ابن تيمية رَفَـض هـذه التَّفْرِقـة على الإطـلاق ورأى أنَّ مـا ذَكَـرُوه في المنْطق مِن الفَرْق بين المَاهية ووجُودِها فِي الخَارج هو مَبْنِي على الأصل الفَاسِد، وحقيقـة الفَـرْق الصَّـحِيح أنَّ المَاهيـة هِي مـا يَرْتَسِـم فِي النَّفـس مِـن لاشيء والوجود ما يكون في الخَارج منه[٤]، ونَقَد ابن تيمية لِشَكّل القِياس لَـمْ يَمْنعـه مِن نَقْد مادته ومَضْمُونه.

د ـ نقد مضمون القياس:

اهْتَمَّ ابن تيمية بمادة القِياس لا بِصُـورته، فمـا دَامـت مـادة القِيـاس يَقِينِية كان القِياس يَقِينيًا سواء كان قياسًا تَمْثِيلِيًا أو شُمُولِيًا، وهذا على عكس القِياس الأرسطي، ففي حين أنَّ القِياس صَحِيحٌ تَلْزَم نتيجـة بالضَّــرورة عـن مُقَدِّمَتين، فالقِياس عند أرسطو صحيح أيًا كانت مادته[٥]، وقد رَفَض ابن تيمية

(١) مصطفى طباطبائي: المفكرون المسلمون في مواجهة المنْطق اليوناني، ص١٠٠.
(٢) ابن تيمية: الرد على المنْطقيين، ص٦٤، ٦٥.
(٣) راجع: مصطفى طباطبائي: المرجع السابق، ص٩٩، وأيضا: ابن تيمية، مجموع الفتاوى المجلد التاسع ص٩٨.
(٤) ابن تيمية: نفس المصدر، والجزء ص٨٩.
(٥) لوكا شيفتيش: نظرية القياس الأرسطية، ص٢٠٤.

المنْطِق الأَرُسطي بِقَضاياه الكُلِّيـة واعتـبره غـير مُوَصِّـل لليقـين فِي الأُلُهِيَـات، وغيرها، لِعدم اسْتِنَاده إلى الوَاقِع الحِسِّـي فِي صِـدْق قَضَـاياه؛ ولأنّـه مُوغـل فِي الصُّورية[١]، ولا بُد أن يَسْتَمِد القِياس عند ابن تيمية صورته مِن الوَاقع وإلَّا ظَلَّ غَير يَقِينِي ويَظُنُّ البَعض أنَّ الضَّعْفَ فِي القِياس التَّمْثِيلي مِـن الصُّـورة ولذلـك جعلوا صورة قياسهم يَقِينِية وهؤلاء هُم المَنَاطِقة الّذِين جَعَلُـوا صُـورة قِيـاس الفُقَهاء ظَنِّية، وهذا لا يجوز عند ابن تيميـة، فالاعتبـار بصـورة القِيـاس أَمْـرٌ خَاطِئ وإِنَّما الاعتبار بِمَادة القِياس لا بِصُورَتِه[٢]، سواء كانت فِي صُورة قِيـاس تَمْثِيل، أو صورة قِياس شُمُول فَهِي وَاحدة[٣].

وفِي مَعْرَض رَدِّه على المَنَاطِقة رَأى أنَّ تَقْلِيلِهم مِن القِياس التَّمْثِيلي نَـاتِج عَنْ اسْتِخْدَامهم للمَواد الظَّنية فيه وهذا كلام المَنَاطِقة لِما رَأَوا الفُقهاء غَالبًا ما يَسْتَخْدِمُون مَواد ظَنِّية فِي القِياس والظَّـن يَحْـدُث مِـن مـادة القِيـاس لا مِـن صُورَتِه[٤].

ونَسْتَطِيع أن نُحْصِر أهم انْتِقَادَات ابـن تيميـة لِمـواد القِيـاس، فِي إِبْطَـاله للتَّفْرِقة بين بعض مَواد القِيـاس، فقـد اهْـتَمَّ بعـض المَنَاطِقـة بِتَقْسِـيم مـواد القِيـاس إلى يَقِينيـات وغـير يَقِينِيّـات، وقـد اعْتَـبَر المَنَاطِقـة أَنَّ الأَوَّلِيّـات والمُتَوَاتِرات ضِمن اليقينِيّات، أمَّا المَشْهُورات والمَقْبُولات فَـهِي ضِـمْن المـواد غير اليَقِينَية[٥].

---

(١) محمد الجليند: نظرية المنْطق، ص٢٠٦.

(٢) ابن تيمية: مجموع فتاوى، المجلد التاسع، ص٢٠٥، ٢٠٦.

(٣) نفس المصدر، ص١٨٨.

(٤) نفس المصدر، ص٢٠٥.

(٥) قسم المناطقة مواد القياس إلى يقينيات وغير يقينيات، وتتكون اليقينيات من:

الأوليات: وهي قضايا نعلم صدقها بمجرد تصور الطرفين بدون واسطة مثل: الكل أعظم من الجزء.

الفطريات: وهي قضايا يحكم فيها العقل بمجرد تصور الطرفين مع واسطة لا تغيب عن الذهن.

المشاهدات: هي قضايا يحكم فيها العقل بمعونة الحس بدون احتياج إلى تكرار المشاهدة وهي إما محسوسات تدرك بواسطة الحواس الظاهرة، وإما وجدانيات تدرك بواسطة الحواس الباطنة.

التجريبيات: وهي القضايا التي يحكم العقل فيها بواسطة تكرار المشاهدة.

وقَدْ أَدْخَل المَنَاطِقة المَشْهُورات ضِمْن المواد غِير اليَقِينِيـة وهِي عِبـارة عن قَضَايا عامَّة أَوْجَبَ التَّصْدِيق بها واتَّفَـقَ النّـاس عليهـا وهي آراء مَجْمُوعـة أَوْجَب التَّصْدِيق بها، إمَّا شهادة الكُل وأكثر أو شِهادة الجَمَاهِير أو الأفضل، فقـد تكون صادقة وتكون كاذبة، فلا يجوز أن يُعَوَّل عليها فِي مُقَدِّمَات القِيـاس. فإنَّ هذه القَضَايا ليست أَوَّلِية ولا وَهْمِية، فإنَّ الفِطْرة الأولى لا يَقْضِي بهـا بَـلْ يَنْغَرِس قبولها بالنَّفس بأسباب كثيرة تعرض مـن أول الصَّـبِي، ورُبَّمـا يُضَّـطر إليها فِي حُبِّ التَّسالم وطِيب المُعاشرة، والمَشْهُورات تَصْلُح للفقْهِيات الظَّنيـة ولا تصلح لغيرها[1].

وهذه المَشْهُورات لو خُلِّي الإنسان وعَقْله المُجَرَّد لها لَقُضِي بها أو قُضـى بِخِلافِها، والمَشْهُورات تَحْتَمِل الصِّدْق والكَذِبْ لِذلـك تَتَكَـوّن مِنهـا الأَقْيِسـة الجَدَلِية، وهذه الأقيسة الجَدَلِية لا تُوجب اليَقِين، وقَدْ بَيَّن أَرِسْـطُو أنَّ الأَقْيِسـة الجَدَلِية هي التي تَتَكَوَّن مِن المَشْـهُورات[2]، ويُحْكَـم بهـا لِمَصْـلَحة عَامَّـة أو

الحدسيات: وهي القضايا التي يحكم فيها العقل بدون تكرار المشاهدة، كالحكم بأن نور القمر مستفاد من نور الشمس.

المتواترات: وهي قضايا يحكم فيها العقل بواسطة السماع من جمع كثير، كالحكم بنبوة محمد.

أما غير اليقينيات فهي:

المشهورات: وهي قضايا يعترف بها جميع الناس بسبب شهرتها فيما بينهم أو لاشتمالها على مصلحة عامة أو لأخذها من الشرائع.

المسلمات: وهي قضايا مسلمة، فيبني عليها الكلام لدفع شبهة وقد أشار المناطقة إلى أن القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات يسمى قياسا جدليًا.

المظنونات: وهي قضايا يحكم فيها العقل حكما راجحا مع تجويز نقيضها.

المقبولات: وهي قضايا تؤخذ من يعتقد فيه إما لأمر سماوي من المعجوزات أو الكرامات، كالأنبياء والأولياء، وإما لاختصاصه بمزية من عقل ودين كأهل العلم والزهد.

المخيلات: وهي قضايا تتأثر بها النفس قبضا وبسطًا.

الوهميات: وهي قضايا كاذبة يحكم بها في غير المحسوسات والقياس المركب منها يسمى سفسطة.

راجع: ابن تيمية: نقض المنْطق، ص٢٠٢-٢٠٥، والكلنوبي: البرهان، ص٣٨٧ – ٣٩٠، والغزالي: محك النظر في علم المنْطق، ص٤٧-٥٨، وأيضًا: قطب الدين محمود بن محمد الرازي: تحرير القواعد المنْطقية في شرح الرسالة الشمسية، ص١٢٥ - ١٢٧.

(١) الغزالي: محك النظر في علم المنْطق، ص٥٥، ٥٦، ٥٨.

(٢) أرِسْطُو: المنْطق، الجزء الثالث، ١٩٥٢، ص٤٧٨.

عَادات وشَرَائِع وآداب ويَحْكُم بها أَغْلب النَّاس، وقَد جَرَّبها الإنسان جِيل بعد جِيل واسْتَقرَّت فِي ضَمِيره، وعَلِم الإنْسان بِهَذِه المَشْهُورات أَعْظَم مِن عِلْمِه بِقضايا الطِّب والطَّبِيعِيات – فِيما يرى ابن تيمية– ومِن التَّحَكُّم القول بيقِينِية التَّجْرِبة وَرَفْض القول بيقِينِية هذه القَضَايا المَشْهُورة[1].

ويعني هذا أنّه لا فَرْق بين القَضَايا المَشْهُورة والقضايا الأَوَّلية، ويَكْفِي عند ابن تيمية أن تكون مُقَدِّمات القِياس مَشْهُورة أو ذائعة، أمّا عِند أَرِسْطُو فَلا يُمْكِن أن تكون المُقَدِّمَات البُرْهانية مِن المَشْهُورات، فهذا عنده مِن الجهل الشَّدِيد؛ لأنّه ليس كل مشهور صادق، فلا يُمكن أن تكون مُقَدِّمات البُرهان صادقة فقط بَلْ لابُد أن تكون ضَرُورِية ومُنَاسِبة وَأَوَّلِية[2]، ومَنْ يَرْمُون إلى تأليف القِياس مِن هذه القَضَايا المَشْهُورة غير مُصابِين في تَأْلِيف القِياس[3].

وتَصْلُح المَشْهُورات كَمُقَدِّمَات فِي القِياس الجَدَلِي وهي ليست صَادِقة ولا كَاذِبة وما المُقَدِّمَة الجَدَلِية إلّا عِبارة عن قول مَشْهُور ويتكون القِياس البُرهاني على العكس من ذلك من قضايا أَوَّلِية يتحقق فيها شرط اليَقِين[4]، وهذه القَضَايا يُوَجِّهها العقل الصَّرِيح لِبَدَاهتِها ويتكون من هذه القضايا البُرهان[5]، ويحكم العقل في الأَوَّلِيات بِمُجَرَّد تَصَوّر الطَّرَفَين، كقولنا الواحد نصف الاثنين[6]، ويَتَمَثَّل الفَرْق بين الأَوَّلِيّات والمَشْهُورات فِي أَنَّ الإنسان لو خَلا ونَفْسه مع قَطْع النَّظر عَمَّا وَرَاء العقل لَمْ يَحْكُم بِخِلاف الأَوْلِيّات، أمّا

---

(١) راجع: ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص٤٢٠، وأيضا: محمد الجليند: نظرية المنطق ص٢١٤، وراجع: أيضا لأَرِسْطُو: المنطق، الجزء الثاني ص٤٧٠.

(٢) ابن رشد: تلخيص البرهان، المقالة الأولى، ص٦٠.

(٣) أَرِسْطُو: المنطق، الجزء الثالث، ص٧١٢.

(٤) ابن رشد: تلخيص الجدل، تحقيق، د. محمد سليم، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨٠م، ص٤٣، ٤٤.

(٥) راجع: عبد المتعال الصعيدي، تجديد علم المنطق في شرح الخبيصي على التهذيب، المطبعة النموذجية، الطبعة الخامسة، بدون تاريخ ص١١٢، وأيضا: قطب الدين محمود ابن محمد الرازي: تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، ص١٥٤.

(٦)راجع: عبد المتعال الصعيدي، تجديد علم المنطق، ص١٦٢.

المَشْهُورات فَمِنها ما يكون صادقًا ومِنها ما يكون كاذبًا ولكل قوم مَشْهُورات وأهل كل صِناعة بِحَسَبِها[١].

وقد رأى البَعض أنَّ المَشهُورات مِنها جزء أَوَّلِي يجب قَبُوله مِن حيث عُمُوم الاعْتِراف به وشُيوعِه بين النّاس وهي جُملة الآراء المَحْمُودة بين الناس مثل قولنا: الرَّشْوة عمل قَبِيح وهذه القضايا منها ما هو صادق ومنها ما هو كاذب لكنه اكتسب شُهْرَة بين النَّاس فصار قَرِيبًا لكنه مِن العُرْف الشَّائِع وهي أقاويل يَسْتَعْمِلها المُتَكَلِّم في الاحتياج مُتَّبِعًا غَلَبة الظَّن فقط دون أن تكون القَضِية جَازِمة فِي إِفادة اليَقِين[٢]»، وهُناك مَن فَرَّق تَفْرِيقًا جَذْرِيًّا بين الأَوَّلِيات والمَشْهُورات، فقد اعتبر الغَزَالي أنَّ الأَوَّلِيّات العَقْلية المَحِضة قضايا تَحْدُث فِي الإنسان مِن جهة العَقل وتَنْتُج عن القُوّة العَقْلِية المُجَرَّدة من غير معنى زائد يُوجب التَّصْدِيق بها[٣]. وهُناك من فَرَّق جَذْرِيًّا بين الأَوَّلِيّات والمَشْهُورات، فقد اعتبر الغزالي أنَّ الأَوَّلِيّات العَقْلِية المَحِضة قضايا تَحْدُث في الإنسان مِن جهة العَقْل وتَنْتُج عن القُّوة العَقْلِية المُجَرَّدة من غير معنى زائد يُوجب التَّصْدِّيق بها[٤]، وإنَّ المَشْهُورات ضِمن النَّوع الذي يُصلح للظَّنِّيات الفقهية، ويُمكننا التَّوقف فِي المَشهُورات ولا يُمْكِنُنا التَّوَقُّف في الأَوَّلِيّات، فلو قُلنا أنَّ السَّلْبْ والإيجاب لا يُمكن أن يصدقان في حالة واحدة لا يُمْكِننا التَّوقُّف عن ذلك، أمَّا المَشْهُورات فَهِي قَرِيبة مِن الصِّدق مُحْتَمِلة الكَذِب لَمْ تُصْلِح للبراهين التي يَطْلُب مِنها اليقين، وصَلُحَت للفِقْهيّات[٥].

---

(١) قطب الدين محمود بن محمد الرازي: تحرير القواعد المنْطقية في شرح الرسالة الشمسية، ص١٨٤.

(٢) محمد الجليند: نظرية المنْطق، ص١١٠.

(٣) راجع: الغزالي: معيار العلم في المنْطق، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، ١٩٦٠م، ص٨٦، والمستصفى، الجزء الثاني، ص٣٦، والشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الثالث بدون تاريخ، ص١٢.

(٤) راجع: الغزالي: معيار العلم في المنْطق، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، ١٩٦٠م، ص٨٦، والمستصفى الجزء الأول، ص٣٦، والشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الثالث، بدون تاريخ ص١٢.

(٥) راجع: الغزالي: معيار العلم، ص١٩٧.

واعتبر أَغْلَب الفلاسفة أنَّ المَشْهُورات ضِمن المَظْنُونات أمّا ابن تيمية فقد أَبْطل التَّمْيِيز بين المَشْهُورات والأَوَّلِيّات وسَوَّى بينهما ويَـرَى أنَّ الفُـروق التي وُضِعت بينهما إنَّما هي من قَبِيل الفُروق الفاسدة وقامت على أصل فاسـد، وأراد أن يُثْبِت أنَّ المَشْهُورات من اليقينيات التي تُضارع الأَوَّلِيّات، فـإذا قـال النّاس العَدل حسن والظُّلم قَبِيح فإنَّما يَعْنُون بِذلك أنّه ضار لِصاحِبه أو غـير صاحبه وإنّه يحصل به الألم والغَمّ وما تَتعَذّب بـه النُّفـوس، ومَعْلُـوم أنَّ هـذه القَضَايا هي فِي علم النّـاس لهـا بـالفِطْرة والتَّجْرِبـة أعظـم مـن أكـثر قضـايا الطِّب[1].

وإِخْراج القَضَايا المشهورة مِن نِطاق اليَقِينِيّات عند ابن تيمية هـو مُجَـرَّد تَحكُّم مِن المَناطِقة وذلـك أنَّهـم جعلـوا المُجَرَّبَـات مِـن القضـايا اليَقِينيـة ومعلوم أنَّ المَشْهُورات أكثر شُهرة مِن المُجَرَّبات أو قد جَرَّبها الناس بالفعـل، فكيف تَنْتَزِع من نِطاق اليَقِينِيات مَع أنَّ المُجَـرِّبين لهـا أكـثر مـن المُجَـرِّبين للقضايا التَّجْرِيبية وأصدق منهم وأعلى، فيقول ابن تيمية: «فأمّا تلـك القَضَـايا التي سَمُّوها مَشْهورات غير مَعْلُومة فهي من العلوم العَقْلية البديهية التي جَزَم العقل بها أعظم من جَزْمِه بكثير من العُلوم الحِسـابية والطَّبِيعيـة وهى كمـا قال أكثر المُتَكَلِمين من أهل الإسلام بل أكثر مُتَكَلِّمي أهـل الأرض مـن جميـع الطَّوائِـف أنهـا قَضَـايا بَدِيهيـة أَوَّلِيـة ولكـن لا يُحْسِـنُون تفسـير ذلـك»[2]، والاعتقاد بالمَشْهُورات عِند ابن تيمية مِن لَوازم البَشَرية[3]، وهـذا يَتَّسِـق مـع قوله بِتماثل القِياس الشُّمُولي مع التَّمْثِيلي، فالقياس التَّمْثِـيلي مُقَدِّماتـه جَدَلِيـة من المَشْهُورات، والقِياس البُرهاني من الأَوَّلِيّات وتَتَساوى القضايا المَشْـهورة مع الأَوَّلِيّات عنده وهذا يعني أنه يُمْكن أن يتألَّف القِياس مِـن المَشْـهُورات ويكون يَقِينيًا ويَجْزِم العقل بهذه القَضَايا المَشْهُورة أعظم مِن جَزْمِه بـالعلوم

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقين، ص٤٢٣.
(٢) ابن تيمية: نقض المنطق، ص١٣.
(٣) ابن تيمية: الرد على المنطقين، ص٤٢.

الحِسابِية والطَّبِيعية(١)، وهذه القضايا عند ابن تيمية قضايا عَقْلِية بديهية ويختلف الأمر عند أَرِسْطُو والمَناطِقة، فمن رأى أنَّ مَنْ يَرومُون أن يُؤلِّف القِياس مِن قضايا مشهورة فَعُلِم من أمرهم أنهم غير مُصابِين في تأليف القِياس(٢)، فالقِياس عنده إن كانت مُقَدِّماته مِن المَشْهُورات سُمِّي جدلًا وإن كانت يَقِينية سُمِّي بُرهانًا(٣)، لأنَّ ليس كل قضايا مشهورة صادقة.

وكما أَبْطل ابن تيمية التَّفْرِقة بين الأَوَّلِيّات والمَشْهورات أبطل أيضًا التَّفْرِقة بين الأَوَّلِيّات والمُتواتِرات، والمُتواتِرات هي قضايا يحكم بها لكثرة الشَّهادات، كالحكم بوجود مكة وبغداد(٤)، والمُتواتِرات يَحْكُم العقل بها بِواسطة السَّامِعة بِنوادِر أخبار المُشَاهِدين للحُكم بحيث يَمْتَنِع عند تَواطُئِهم على الكَذِب كَحُكم من لَمْ يُشَاهد هذا بوجودها المُتَواتر(٥)، وقد اعتبر السَّلف القضايا المُتواترة مُحَصِّلة للعلم اليَقِيني إذا توافرت صِحَّتها ويعتبرون المتواترات من القضايا الجُزْئية التَّجْرِيبية وصِدْقُها مُسْتَمَد مِن التَّجْرِبة ومن غير المعقول أن يَدَّعِي البعض أنَّ الأُمور التَّجْرِيبية والمحتويات لا يصح الاحتجاج بها؛ لأنه لا يُمكن أن لا نَثِق في التَّاريخ ولا طريق إلى معرفة الأمم إلا بالمتَواتِرات ومِن المُتواتِرات ما هو عام يشترك فيه كثير من النَّاس، ومِنها الخاص يَنْفَرِد بالعلم به شخص مُعَيّن أو مَجْمُوعة قَلِيلة مِن النَّاس(٦).

ودافَع السَّلف عن إفادة المُتواتِرات لليَقِين فإذا ثَبَت صِحَّة النَّقل كان قَطْعِيّ الدّلالة ويقيني الثُّبوت، وإنكار المُتواتِرات يُؤدِّي إلى إنكار المَنْقُول بالتَّواتر عن الأنبياء كالمُعْجزات وغيرها، وهناك متواترات عامَّة لا تَرْقَى في

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، المجلد التاسع، ص١٢.
(٢) راجع: ابن رشد: تلخيص البرهان، المقالة الأولى، ص٥٩، ٦٠.
(٣) راجع: الكلنبوي: البرهان، ص٣٩٣.
(٤) قطب الدين محمود بن محمد الرازي: تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، ص٣١١، وراجع: الغزالي: المستصفى، الجزء الأول، ص٣٧.
(٥) الكلنبوي: البرهان، ص٣٨٢، ٣٨٣.
(٦) راجع: محمد الجليند: نظرية المنطق، ص٢١٢، وراجع أيضا: ابن تيمية: نقض المنطق، ص٢٠٤.

يَقِينها إلى مُسْتَوى التَّجْرِبة وتَسْكُن النَّفس إلى القضايا المُتواتِرة سُكونًا تامًّا يزول معه الشَكّ لِكثرة القَرائِن الدَّالة على ذلك، كوجود الأنبياء[1]، وهُناك نوع من التَّواتر يُسَمِّية ابن تيمية: القضايا المشهورة.

ويعني هذا أنَّه لا فرق بين القضايا المشهورة والقضايا الأَوَّلِية، ولا بين القضايا الأَوَّلِية والقضايا المُتواتِرة عند ابن تيمية.

هـ- تعقيب:

يَخْلو نقد ابن تيمية من الاتِّساق، فقد عرض لِمسائل مُتَشابِكة مُتَفَرِّقة وتفتقد لِعُنصر التَّنْظِيم، ولم يعرض لمسائل مُسْتَقِلّة، ونَتَج عن ذلك نقد متداخل لآراء يقولها، ثُم يَعُود إليها مرة أخرى، فليس هُناك تَنْظِيمًا لِنَقْدِه، أو تحديدًا لِمعارِفِه عن هذا القياس المَنْطقي، ونَقد نَقْدًا إجماليًا، ولَمْ يُفَسِّر في أي نُقْطة تَعَرَّض لها إذا كان نَقْدِه مُوَجّها لِصورة القِياس وبِنائه الشَكْلي أم إلى مادته ومَضْمُونِه[2].

ويُدَهِشنا من ابن تيمية دعوته الدَّائِمة للعودة إلى الفِطْرة، فقد بَحَث عن أيسر الوَسائل للوصول إلى الحقائق، وكان لِزامًا عليه - فيما نَرَى- أنْ يَبْحث عن أَدَقِّها، فالفِطْرة تُغْنِي أحيانًا عن ضَرُورة التَّصَوُّر عِنده، ولو تَيَسَّرت المَعْرِفة الفِطْرية لَزِم العمل بها ويكون في هذه الحالة البَحْث عن وسيلة للمَعْرِفة يُعَدُّ ضَرْبًا من تَعْذِيب النُّفوس، ويَرْفُض أيضًا أن يُدْخِل المَعْرِفة الفِطْرية في تَصَوّرات ذِهْنِية، فيقول: «الأمور الفِطْرية متى جعل لها طُرق غير الفِطْرية كان تَعْذِيبًا للنُّفوس بلا مَنْفعة لها كَما لو قيل لِرَجُل: اقسم هذه الدَّراهم بين هؤلاء النَّفر بالسَّوية فإنَّ هذا مُمْكن بِلا كُلْفَة فلو قال له قائل اصْبِر فإنه لا يُمْكِنك

---

(١) نفس المصدر، ص١٠٩.

(٢) رأي الدكتور علي سامي النشار في كتاب المَنْطق الصوري منذ أرِسْطُو حتى عصورنا الحاضرة، ص٥٤، أن محاولة ابن تيمية لنقد القياس الأرسطي كانت الصورة المنهجية الإسلامية لنقد القياس ونرى أن هذا يجانب الصواب فقد عرض ابن تيمية كل آرائه في صورة غير منسقة ومختلطه، فكرر بعض ملاحظاته على المنطق الأرسطي ولم يحدد في نقده إلى أي جزء يشير، إلى هيكل القياس أم إلى مضمونه ونظن أن هذه صورة غير منهجية على الإطلاق.

القِسمة حتى تَعْرِف حَدّها وتميز بينها وبين الضَّرب فإنَّ القِسمة عكس الضَّرب.. كان هذا تعذيبًا له بِلا فائدة وقد لا يُفهم هذا الكلام وقد تَعْرِض له فيه إشكَّالات»[١]. وهذا يعني -بلا شَكَّ- صدارة المعرفة الفِطْرية عنده أحيانًا.

ويعتبر ابن تيمية أنه «ليس في الموجودات ما تعلم له الفطرة قضية كُلِّية بغير قِياس إلَّا وعَلِمها بالمُفْردات المُعَيّنة من تلك القَضية الكُلِّية أقوي من عِلْمها بِتلك القَضِيّة الكُلّية مِثل قولنا الواحد نصف الاثنين والجسم لا يكون في مكانين والضِّدّان لا يَجْتَمِعان فإنَّ العلم بأنَّ هذا الواحد نصف الاثنين في الفِطْرة أقوى من العلم بأنَّ كل واحد نصف الاثنين وهكذا»[٢].

ويتجاوز ابن تيمية حدود الفِطرة، فَيُصَرِّح بأنَّ المعارف الفِطْرية هي مِعْيار العلم تَدُلُّنا على ما يُشابهها في الواقِع فعندما أخبرنا بِما وَعَدنا به في الدَّار الآخرة من النَّعِيم والعَذاب فلولا مَعْرِفتنا بما يشبه ذلك في الدُّنيا لم نفهم ما وعدنا به ونحن نعلم مع ذلك أنَّ تلك الحقائق ليست مثل هذه»[٣].

ومما لا شَكَّ فيه أنَّ المعارف الفِطرية لها دورها ولكن لا يُمكننا أن نجعل لها الصَّدارة، وهل الفِطرة تُغني عن تَحْديد العِلاقات وتَهْذِيب المعارف؟ فالفِطْرة عند ابن تيمية تَعْلُو على القياس وتُبين فساده، وإذا كانت المُقَدِّمَات الفِطْرية خطأ، فالقياس كله خطأ؛ لأن البَدِيهة والفِطْرة قد تَحْكُم بما يَتَبَيّن لها وتُثْبِت خطأ القياس، فالقياس عنده لابُد له من مُقَدِّمات بَدِيهية فِطْرية، وهذا ما أَدّى إلى نَقْدِه للمنْطق، فالفِطرة هي المِقْياس الصَّحِيح للحُكم على الأمور؛ لأن ما كان حقًّا مَوْجُودًا صَدُقت به الفِطرة وما كان حقًّا نافعًا عَرِفَتْه الفِطرة فأحَبّته واطْمَأَنَّت إليه[٤]، وأَقْصر الطُّرق إلى العلم – في رأي ابن تيمية-

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، المجلد التاسع، ص٢٠٨، ٢٠٩، وراجع أيضا راجع ص٢٢١، من نفس المصدر.

(٢) ابن تيمية: نفس المصدر والجزء، ص٢٠٨، ٢٠٩.

(٣) نفس المصدر والجزء، المجلد الرابع ص٣٢.

(٤) ابن تيمية: مجموع الفتاوى المجلد الرابع، ص٣٢.

هي الفِطرة؛ لأنها أكثر اسْتِقامة ودِلالة على المَطْلُوب ولِذا لا يجوز إبطال القَضَايا البَدِيهية بِقضايا نَظرية؛ لأنَّ البَدِيهيات أصل للنَّظريات فلو جاز القَدَح بالنَّظريّات في البَدِيهيّات والنَّظرِيات لا تَصِحُّ إلا بِصحة البَدِيهيّات كان ذلك قَدَحًا في أصل النَّظريات فلزم من القَدَح في البَدِيهيّات بالنَّظَرِيّات فساد النَّظَرِيّات وإذا فسدت لم يصح القَدح بها وهو المطلوب»[١]، وقد اعترف جميع بَنِي آدم عند ابن تيمية أنَّ مِن التَّصور والتَّصْدِيق ما هو بديهي لا يحتاج إلى كسب بالحَدِّ والقِياس وإلا لزم الدُّور أو التَّسَلْسُل[٢]. ولا يحصل بالقِياس كثير الفائدة بَلْ فِيه تطويل، وما يعلم به يُمكن علمه بغيره، وهو ضِد الفِطرة، والمنْطِقيّون فِي نَظَرِه يُريدون خروج النّاس عَمّا فَطروا عليه من المعارف اليَقِينية[٣]، بَلْ إنَّ العِلم فِي الفِطرة قد يكون أقوى من العلم النَّظري، ومَن كان قَوي الفِطرة لا يَحْتاج إلى هذا القِياس[٤].

وتَحَدَّث ابن تيمية عن القِياس البُرهاني فحسب وتجاهل أنَّ هُناك أَقْيِسة جَدلية وخِطابية ضِمن القِياس الأرسطي[٥].

وتختلف الأقيسة الثَّلاثة: البُرهاني، والخِطابي، والجَدَلي من حيث دَرَجات الإثبات واليقين، وإذا كان قد تَمَّ تَمْجِيد القِياس التَّمْثِيلي على يد ابن تيمية، فهذا القِياس ضِمن القِياس الجَدَلِي، ولو أَنَّ ابن تيمية رَجَع إلى قواعد التَّدْلِيل الخِطابية والجَدَلية الأرسطية لَمَا وَقَف مَوْقِف الرَّافِض المُطْلِق للمنْطق اليُوناني جُملة، وتَفْصِيلًا ولَوَقَف على مُلائِمة الجانب الجَدَلِي والخِطَابِي لِطُرق الاسْتِدْلال الشَّرعِي في الإسلام[٦].

---

(١) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، مطبعة دار الكتب، الطبعة الثانية، الجزء لسادس، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، ص١١٢، ١١٣.

(٢) ابن تيمية: نقض المنْطق، ص٢٠٧.

(٣) ابن تيمية: الرد على المنْطقيين، ص٣١٦.

(٤) ابن تيمية: مجموع الفتاوى المجلد التاسع، ص٢٢١.

(٥) راجع: أرِسْطُو: المنْطق، الجزء الثاني، ص٤٧٢، والجزء الثالث ص٧٢٢.

(٦) سالم يفوت: حفريات المعرفة العربية الإسلامية، ص٢٣.

ويتكون القِياس الجَدَلي عند أَرِسْطُو مِن مُقَدِّمات مشهورة، وليس يشترط في مُقَدِّمَاته إلَّا أن تكون مَشْهورة فقط سواء وجدت فيها شروط المُقَدِّمَات اليَقِينية أم لم تُوجد[1]، وقد أشاد ابن تيمية بالمُقَدِّمَات المَشْهورة، ولكن لا يَكْفِي أن تكون المُقَدِّمَات صحيحة فلابُد أن تكون صِحَّتها أَوَّلِيّة ومُبَاشِرة أي لا تكون هي بِذاتِها بحاجة إلى بَرْهَنة[2].

وأنكر ابن تيمية على أَرِسْطُو وأَتْبَاعه قولهم أنَّ التَّمْثِيل اسْتِدْلال بِجُزْئي ولكن هو في نَظَرِه ليس كذلك فحسب، ولكنه يدل بِحد أَوْسَط وهو عِلَّة الحكم، فعلة الحكم تميز قياس التَّمْثِيل وبالتَّالي هي أساس القِياس وهي الحَدّ الأَوْسط في قِياس الشُّمُول، فقولهم، أنَّ التَّمْثِيل اسْتِدْلال بِمُجَرَّد الجزئي على الجزئي خطأ؛ لأنَّ قِياس التَّمثيل يدل بِحَدّ أَوْسَط وهو اشتراكهما في عِلة الحكم أو دليل الحكم مع العِلَّة، فإنّه قِياس عِلّة أو قِياس دَلالة[3].

والحد الأَوْسط هو المُتكرر فِي قِياس الشُّمُول وهو الخمر في قولك: كل مُسكر خمر، وكل خمر حَرَام، وهو مَنَاط الحُكم فِي قياس التَّمْثِيل وهو القَدر المُشترك الجامع بين الأصل والفَرع، فالقِياسَان مُتَلازِمان[4]. والذي يُسمى في أحدهما حَدّ أَوْسَط هو في الآخر الوَصف المُشْتَرك[5].

وشَكَّكَ ابن تيمية في الحَدّ الأَوْسط وهو الجزء المُتكرر في المُقَدِّمَتين - كما عَرَضنا لذلك- بِرَغْم أنَّه ماثل بينه وبين العِلَّة الفِقْهية حيث رأى أنَّ الجامع هو الوَصف المُشْتَرك الذي هو الحد الأوسط فِي قِياس الشُّمُول وهو مُستَلْزم للحُكم[6]، وهذا يجعل نَقد ابن تيمية للقِياس الأَرسطي مِن هذه النَّاحية غير قائم على أساس سَلِيم، ثُم كيف يَتَجَاهل الحَدّ الأوسط وهو العِلَّة

(١) ابن رشد: تلخيص البرهان، المقالة الأولى، ص١٠٣.
(٢) روبير بلانشي: المنْطق وتاريخه، ص٨.
(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى المجلد التاسع، ص٩٠.
(٤) نفس المصدر، والجزء، ص٢٣٤.
(٥) نفس المصدر والجزء، ص١٩٩.
(٦) محمد الجليند، نظرية المنْطق، ص١١٩.

العَقْلِيـة أو المبـدأ الذي على أساسـه تتحـدد الأَبْعـاد والأَطْـراف وهـو أسـاس التَّداخل والتَّخَارج[١].

وقد عَرَّف أَرِسْطُو القِياس بأنّه قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحـد لَزِم عنها شيء آخر غيرها اضطرارًا تكون فيه بعـض الأمـور مُعْطَـاه فَيَـنْجُم عن ذلك بالضَّرورة أشياء أُخرى[٢]، ولَمْ يُحَدِّد أَرِسْطُو في تعريفـه للقِيـاس عـدد المُقَدِّمَات. أمّا القِياس الذي يُمْكن أن يتكون مِن مُقَدِّمة واحدة فيُمْكن أنْ يَكُون الاسْتِدلال المُباشر فِي مُقَابِل الاسْتِدْلال غير المباشر، الذي يحتـوي على جانب كبير من الأهمية في نَظَرِية القِياس الأَرسطية وهي أنَّ أَرِسْطُو لـم يـذكر أبدًا أنَّ القِياس يَعْتَمِد على المُقَدِّمَـة الكُـبرى فَقَـطْ بَـلْ لا بُـد مـن المُقَدِّمَـة الصُّغْرى فهو عَمَلية عَقْلِية ذِهْنِية تَرْتَبِط بوجود الاثنين للقِياس معًـا والـرَّبْط بينهما على أساس الحَدّ الأَوْسَط، وهذا يجعل نَقْد ابن تيمية للقِيـاس مِـن هـذه النَّاحِية مُتهافِتًا[٣].

وإذا كان ابن تيمية انتقد القِياس الصُّوري باعْتِبَاره لا يَصْلُح للبحـث في الظَّواهر الطَّبِيعية[٤]، وأنَّ الحقِيقة لا يُمْكِـن الوصـول إليهـا إلّا بـالرُّجُوع إلى الوَاقع وأنَّ القَضَايا التي تُعَبِّر عن المُعْطيات الحِسِّية والتي تُمِـسُّ الوَاقِـع نَصِـل إليها مِن خِلال دِرَاسة الظَّواهر الطَّبِيعية نقول: إذا كانت هذه دعوة للاسْـتِقْرَاء من ابن تيمية، فلم يَرْفض المَنَاطِقة الاسْتِقْراء، ولكن انْصَبَّ اهتمـام أَرِسْـطُو

---

(١) جون ديوي: المنْطق نظرية البحث، ترجمة: دز زكي نجيب محمود، دار المعارف، ١٩٦٩م، ص١٧٤، وأيضا
Kneale: the development of logic, Clorendon press, Oxford, 1984,p70-74.

(٢) ابن رشد: تلخيص الجدل، ص٤٣-٤٤، وأيضا راجع:
J,L Ackrill: Aristotle the philosopher, Op. Cit. p. 81
وأيضًا: روبير بلانشي: المنْطق وتاريخه، ص٦٢، وأيضا: دز زكي نجيب محمود: المنْطق الوضعي، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة السادسة، ١٩٨١م، ص٢٤٢، ٢٤٣.

(٣) علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص٢٤٤.

(٤) استمر نقد الاستدلال الصوري على أنه لا ينى عليه شيئا واقعيا محسوسا ولا يحصل نتائج مترتبة على وقائع العالم الخارجي إلى عصرنا الحالي، انظر في ذلك: امبرز لازيروفتش: أوليات المنْطق الرمزي، ترجمة د. عبد الفتاح الديدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣م، ص٢٤.

على الاسْتِقْراء التَّام الذي يُحْصِي جميع جُزْئِيات الظَّاهرة مَوْضُوع البَحث، ومِن خِلال هذا يَتِم التَّعرف على المُقَدِّمَة الأولى الـتي نبـدأ بهـا القِيـاس ونَعْتَبِرهـا مُسَلَّمَة، وهذا لا يُعني البُعد عن الوَاقِع ولكن فَضَّل أَرِسْطُو.. كونه لـم يعتقـد أنَّ مُهِمَّتِه تَنْحَصِر في تَسْجِيل أَشَكَّال التَّفْكِير وأَشَكَّال التَّحْلِيـل بَـلْ أَضَـاف إلى ذلك أنّه يُحاول إيجاد مَبَادئ للارْتِفاع إلى المَعْرِفـة العِلْمِيـة، فهـو حـين دَرَس أَشَكَّال الاسْتِدْلال المنْطِقِية إنَّما كان يُدْرِسُها على أساس صِلَتها بالوَاقِع الخَـارِجي وبالعُلوم التَّطْبِيقِية لا سِيَّما فِي عُلوم الطَّبيعة[1].

ولَمْ يَتَجَاهل أَرِسْـطُو في تَقْسِـيماته الأَقْيِسـة الجَدَلِيـة ولَكـنْ اعْتَبَرهـا احْتِمَالية وفِي دَرَجة أَقل من الاسْتِدْلال البُرهاني وقد أَكَّد أَرِسْطُو على أنّه لا غنى عَنْ الأَقْيِسة الجَدَلِية فِي تَبْرِير القَضَايا والأَحْكَام، ولِذلك نَجِد أنّه كان يجـب على ابن تيمية أنْ يَبْحث عن الأَيْقَن في النَّظَرِيَّات لا عن الأيسـر؛ لأن اليقـين في النَّظَرِيات أَعَزّ الأشياء وُجُودًا، وأَمَّا الظَّن فأسْـهَلُهَا مَنـالًا وأيسـرها حصـولًا. فالظُّنون المُعْتبرة في الفِقْهِيات هو المُرَجِّح الذي يتيسـر بـه عنـد الـتَّردد بـين أمرين: إقدام أو إحجام؛ وهذه الظَّنـون وأمثالهـا تقتـنص بـأَدْنى مَخِيلـة وأقـل قَرِينة[2].

ولهذا وجد بعض المُفكرين والفقهاء أمثال ابن حزم في المنْطق الأرسطي أَدَاة طِيعة لِخِدْمة أَغْرَاضِهم الدِّينية؛ لأن مَا تُنْشِده النَّتِيجة اسْـتِنْبَاط والوصـول من أحكام عامة إلى أحكام خاصة والمُقدِّمَات مُسَـلَّم بهـا، وينـبغي على تَوْكيـد دُور المنْطق الأرسطي للفكر العربي الإسلامي ويَتَجَلَّى في أنّه كان وسيلة نَظَرِيـة وتَطْبِيقِية لَدَى المُفَكِّرين العَقْلانِيين لِتَرْسِيخ فكـرة الاعتمـاد على دُور العقـل البَشري فِي تَحْصِيل المَعْرِفة وللتَّصَدِّي لِفكرة حَصر مَنَابِع المَعْرِفـة في مَصْـدر واحد وإنَّما استَّطاع منْطق أَرِسْطُو أن يُؤدي هذا الدُّور الإيجابي؛ لأنه لم يَكُـن مَنْطقًا شَكْلِيًا مَحِضا، كما حاول أن يفهمه بعض مُفكري العصر الوَسِيط بل كان

(١) حسين مروه: النزعات المادية في الإسلام، دار الفارابي، بيروت، جـ١، ١٩٧٨م، ص٩٠٢.
(٢) الغزالي: معيار العلم، ص١٧٦.

منطقا شُمُوليًا يُعالِج قَوانِين الفِكر في علاقَاتِها الشَكْلِية والمَضْمُونِية معًا[١].

ولَنا أن نَتَّفق مع سالم يفوت؛ إذ يقول بأنه ثِمة شروط وظـروف تاريخيـة مَوْضُوعية أَدَّت إلى أن تكون قراءة ابن تيمية للفِكر السَّابق عليـه على النَّحـو الذي كانت عليه وهي تلك الظُّروف التي عاشـها ابـن تيميـة[٢]، مما سَـاقه إلى مُنَازَلِة شَتَّى التَّيارات في مُحاولة مِنه لِتَحْصِين المنقول.

وإذا كان لمنْطـق أَرِسْـطُو دُور عَمِيـق التَّـأثير في مَسَـار الفِكـر العـربي الإسلامي[٣]، فهذا لم يَمْنع مُفَكْرِي المجتمع العربي الإسلامي من أن يُوَظِّف هذا المنْطق وِفْقًا للقَضَايا التي عرضت لهم، وإن لم يُحْدِث هـذا تَغْيِـيرًا في القـوانين العامَّة الأَوَّلية أو في البِنْيـة الأساسية لِنظـام أَرِسْطُو المـنْطقي[٤] والمعـروف أَنَّ مَباحث العرب فِي مجال المنْطق قد تَوَسَّـعت في القضـايا وأضـافت إلى القضـايا الحملية بحث القضايا الشَّرطية التي لم يبحثها المنْطق الأرسطي[٥].

وما يُمكن أن يُقال عن هؤلاء الذين حـاولوا إدخـال المنْطـق الأرسـطي وتَوْظِيفه في المجال الفقهي هو أنهم حاولوا البحـث عـن دور للعقـل في نِطَـاق الشَّريعة، وليس في مُقابل الشَّريعة أو ضِدْها، وإذا كان المنهج الفقهي التَّمـوذج في المعرفة العربية الإسلامية وفي مجال العلم التَّجريبي، فـإنَّ للمـنهج البُرهـاني أهمية كبيرة في صِياغة نظرية العِلم وتَنْظِيم الفِكر.



(١) حسين مروه: النزعات المادية في الإسلام، الجزء الأول، ص٩٠٢.
(٢) سالم يفوت: حفريات المعرفة العربية الإسلامية، ص٢٢٩.
(٣) د. فرانتز روزنتال: مناهج العلماء المسلمين، ترجمة: د. أنيس فريحة، مراجعة د. وليد عرفات، دار الثقافة، بيروت ١٩٦١م، ص١٩٧.
(٤) راجع: حسين مروة: النزعات المادية في الإسلام، ج١، ص٨٩٨- ٩٠١.
(٥) نفس المصدر والجزء، ص٩٣٢.

الفصل الثاني

مكانة القياس التمثيلي عند ابن تيمية

أ ـ تمهيد:

تولّى الرّسول ﷺ الفَصْل في المُنازَعات بنفسه في صدر الإسلام، ولم يَكُن هُناك مَذْهب معين يجب اتِّباعه، ولا فقه مُدَوَّن يتعين اعتماده، وقد كان تأثر الفقه الإسلامي بما سبقه من نُظم وأحكام أمرًا طبيعيًا(١)، فلم ينشأ الفقه الإسلامي جُملة واحدة، فقد نَما وتَطَوَّر، وقد تَدَرَّج القياس التَّمْثِيلي تبعًا لذلك، فتحديد العلوم وتقسيمها وتبويبها خاضع للتَّدرج الذي هو سُنَّة كَوْنية لِتطور الأشياء ونُمُوّها لأخذ حَجْمها الطَّبيعي وضَمان بقائها(٢)، وكان التَّمثيل بناء على ذلك في بدايته لا يتميز بِحدوده ولا يستقل بِمدلولاته؛ لأنه بدأ بداية فردية(٣)، فقد أبقى الرّسول ﷺ على بعض النُّظم التي كانت قبل الإسلام، وعدل

(١) رأى البعض تأثر الشريعة الإسلامية بالقانون الروماني في بعض أحكامها، فقد ظل القانون الروماني يؤثر زمنا طويلا وبخاصة على بعض ولايات الإمبراطورية الرومانية القديمة، وهذا الرأي قد لا يجانب الصواب، حيث أن القانون الروماني اهتم بصياغة القوانين من الناحية الشكلية، فشكل الشيء قوام وجوده لدى الرومان، وقد نسجت الشكلية خيوطها حول القانون القديم، وكانت العبرة بالتعبير عنها بالصورة التي حددها القانون أي بالشكل الخارجي، والشريعة الإسلامية التقت بالقانون الروماني على أثر فتح المسلمين لبلاد الشام ومصر، في وقت كان القانون الروماني فيه قد تم واكتمل ونضج والشريعة الإسلامية كانت ما زالت في حالة تكوين، ويشهد بذلك التشابه بين بعض نظم القانون الروماني، وبعض النظم الإسلامية، فالقانون اللاحق من الضروري أن يتأثر بالقانون السابق، وليس غريبا أن يتأثر المسلمون بما فتحوه من بلاد.. بل من الحكمة الإبقاء على القوانين التي لا تتعارض مع روح الإسلام في هذه البلاد.
راجع: عادل بسيوني: التشريع الإسلامي والنظم القانونية الوضعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المجلد الأول، ١٩٧٨م، ص١٨٨-١٩٠، وراجع: أيضا من ص٧-١١، وأيضا: دي بور: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة د. عبد الهادي أبو ريدة، ١٩٣٨، ص٢، ود. صوفي أبو طالب: تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، القاهرة، ١٩٧٥م، ص٨١، وأيضا: فتحي عثمان: الفكر القانوني الإسلامي بين أصول الشريعة وتراث الفقه، مكتبة وهبة، بدون تاريخ، ص٨٧- ١٠٤.
(٢) د. عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان: الفكر الأصولي، دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، ص٢٠.
(٣) محمد سلام مدكور: تاريخ التشريع الإسلامي ومصادره، مكتبة النهضة الإسلامية، ١٩٥٩م، ص١٤٠- ١٤١.

عن بعضها وأَبْطل ما كان فاسدًا منها[١]، وقد بَيَّن النَّبي ﷺ بالقول والفعل، وما يجري مجرى الفِعل من ترك وإقرار، وإلى ما شَاكلها، وبَيَّن أيضا الأحكام بِطَرِيقة القِياس والاجتهاد[٢]، وكان التَّشْرِيع في صدر الإسلام واقعيًا لا نظريًا يسير مع الحوادث ويتَمَاشَى مع النَّوازل[٣]، فلقد كان الصَّحابة والسَّلف يَقِيسُون الأَشْباه بالأَشْبَاه ويُناظرون الأمثال بالأمثال، فكثيرًا من النَّوازل لم يندرج في النّصوص الثابتة، فقاسوها بما ثبت وألحقوها بما نَصَّ عليه بشروط في ذلك الإلحاق تُصَحِّح تلك المُساواة بين الشَّبهين، أو المثلين، حتى يَغْلُب على الظَّن أنَّ حُكم الله تعالى فيها واحدًا وصار ذلك دليلًا شرعيًا بإجماعهم عليه وهو القياس[٤]، والغرض من ذلك معرفة نظائر الفروع وأشباهها وضَمّ المفردات إلى مثيلاتها وأَشَكَّالها لوضع قواعد فقهية، فيتخرج عليها ما لا ينحصر من الصُّور الجزئية[٥]، وقد بدأ ذلك في دائرة محدودة، وبصورة مبهمة غير واضحة إلى حَدّ كبير، ولم يكن مُصَرّح به، فليس له قواعد مُنَظّمة، وخطوات جَلِيّة، فلم يَفْتِ الصّحابة أن يبحثوا عن طرق التَّعرف على الحكم الشَّرعي عند فقدان النّص من كِتاب أو سُنَّة، تكشف لهم حكم الله فيما يستجد من أحداث، فلجأوا إلى هذا القِياس لإلحاق مجهول الحكم بِمَعْلُومه من الأحكام للتَّسْوية بينهما في الحكم[٦].

---

(١) راجع: الشوكاني: نيل الأوطار، تحقيق د. كمال علي الجمل، مكتبة الإيمان، الجزء السادس، بدون تاريخ، ص٨٠، وما بعدها.

(٢) القاضي عبد الجبار: المغني: في أبواب العدل والتوحيد، أشرف على إخراجه د. طه حسين، حرره أمين الخولي، الجزء السابع عشر، بدون تاريخ، ص٢٧٥.

(٣) راجع: عيسوي أحمد عيسوي: المدخل للفقه الإسلامي، مطابع دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٩٦٣م، ص١٩-٣١.

(٤) ابن خلدون: المُقَدِّمَة، دار ابن خلدون، بدون تاريخ، ص٣١٨.

(٥) راجع: د. يوسف محمود محمد: أسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي، الناشر: دار الحكمة، الدوحة، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م، ص٤١٣.

(٦) عب الوهاب إبراهيم أبو سليمان: الفكر الأصولي، ص٣١.

على أنَّ هذا لم يكن بِطريقة نَظَرية، فلم يقم على فرض الحوادث ووضع قواعد لها ولكن على الحوادث القَائِمة، وسار الوَضْع على هذا النّحو أي إلى الحوادث القائمة(١)، وتبع ذلك السَّلف في القِياس بِنفس الطّريقة، ومما لا شَكَّ فيه أنَّ المادة العِلمية لأصول الفقه عامة قد نَمَتْ وتَضَاعَفَتْ بفضل الاجتهاد الذي مارسه الفقهاء بعد وفاة الرَّسول(٢).

واتَّخذتْ سائر العلوم الدِّينية الإسلامية منذ نشأتها وتدوينها منهج التمثيل وربط جزء بجزء، أو فرع بأصل، ويقوم التَّمثيل على غلبة الظَّن، وهو ليس قاصرًا على الفِكر الإسلامي، ولكنَّه أحد أَقْدم أَشْكَال القِياسات والاسْتِدلالات المُمَيزة للتَّفكير البَشري مُنذ المراحل الأولى من تَطَوُّره(٣)، وهو حكم على شيء معين لوجود ذلك الحكم في شيء آخر معين أو أشياء أخرى مُعينة على أنَّ ذلك الحكم كُلي على المعنى المُتَشابه فيه فيكون المَحْكُوم عليه هو المطلوب والمَنْقُول فيه الحكم وهو المثال والمعنى المُتشابه فيه هو الجامع والحكم هو المحكوم به على المَطْلُوب المَنْقُول من المثال. مثاله: أنَّ العلم مُحْدث؛ لأنه جسم مُؤلف يُشابه البِناء والبِناء مُحْدِث، فالعالم مُحْدِث(٤).

فالمُسْتَدِل يَقِيس الأمر الذي يَدَّعيه على أمر معروف، أو أمر مَنْصُوص عليه ويُبين الجهة الجامعة بينهما(٥)، وهو من أشهر صور القياس ويُسمى عند الفقهاء قياسًا وعند المتكلمين رَدّ الغائب على الشَّاهد، فقد وجد في أصول الفقه، ثُم انتقل إلى علم الكلام لِيكون طريقًا لإثبات الأحكام الاعتقادية المُتعَلِّقة بالله تعالى وصِفاته وأفعاله(٦)

(١) راجع: أحمد فراج: تاريخ الفقه الإسلامي، الدار الجامعية، بيروت، ١٩٨٩م، ص٤٨-٨٦.
(٢) عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، الفكر الأصولي، ص ٣٧، وعن القضاء في عهد الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين، وراجع: عادل بسيوني: التشريع الإسلامي والنظم القانونية الوضعية، جـ١، ص٦٦-٦٧.
(٣) الكسندر ما كوفسكي: تاريخ علم المنطق، ترجمة نديم علاء الدين، وإبراهيم فتحي، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م، ص٢٥٩.
(٤) ابن سينا: النجاة، تقديم د. ماجد فخري، دار الأفاق، بيروت، ١٩٨٥م، ص٩٣.
(٥) الإمام: محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٩٣٤م، ص٦٨.
(٦) د. حسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، الناشر: مكتبة وهبة ١٩٩١م، ص١١٥.

ويُقْصد به عند المتكلمين أن يتوفر بين الغَائب والشَّاهد جـامع مُشـترك في الشُّروط، أو العِلل، أو الأدِلة ولهذا اسْتَعَاره المُتكلِمون ليكون حجة لهم فيما يرونه، فلقد كان الاستدلال بالشَّاهد على الغَائـب المـنهج المُفَضَّـل لدى سـائر المُتكلِمين المعتزلة منهم والأشاعرة[١]، واعتـبر المُتكلمـون قِيـاس الشَّـاهد على الغَائب موصلًا للظَّن فحسب[٢]، باعتبار أنَّ التَّمثيل استنباط ناقص، ولا يلزم من تشابه شيئين في أمر من الأمور، أو في عِدَّة أمور أنْ يَتَشـابها في كل الوجـوه، فليس هُناك تَشابه مُطْلق، أو أنَّ هذا غير مُمْكـن[٣]، واسـتخدمه المُتكلمـون في إثبات صفات الله والرَّد على النُّفَاة، فالعالم في الشَّاهد من له العلم، والمُتكلم من قام به الكلام، والحي من قامت به الحياة، ولا يستحق الاسم في الشَّـاهد إلا من قامت به، فكـذلك في الغائـب، وطَبَّـق هـؤلاء هـذا القيـاس باعتبـار أنَّ التَّشابه بين الخالق والخلق لا يُؤخذ بالمعنى الحَرْفِي[٤]، فتطبيق هـذا القيـاس لا يعني على الإطلاق أنَّ هُناك تشابه بين صِفات الخالق والمخلوق فالفارق كبـير، ولفظ المثل يُراد به النَّظـير الذي يُقـاس عليـه ويعتـبر بـه ويُـراد بـه مَجْمُـوع القياس[٥]، فإذا اشترك شَيْئان في بعض الصِّفَات يـتم إعطـاء أحـدهما حُكـم الآخر عن طريق الاستنباط، ويتم الرَّبط بين الشَّيئين فِي العديـد مِـن الأشـياء وذلك بعد التَّناسق بينهما للتَّكهُّن واستِنْتَاج نَتائج محدودة[٦]، فإنَّ انتسب شيء خاص إلى آخر خاص، أدَّى إلى نوع من الاستنتاج النِّسبي[٧].

وقد اعتبر المنْطِقيون هـذا القِياس من طُرق الاسـتدلال، ولا يَرْفضونـه

(١) د. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السادسة، ١٩٩٤م، ص١٢١.

(٢) د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص٧٠.

(٣) محمد عبد الحليم: تهذيب شرح المنْطق والكلام، مخطوط في دار الكتب، تحت رقم، ٨٦، منْطق، ص٥٦-٥٧.

(٤) Humphrey palmer:. analoge.. Macmillan,1972,p15

(٥) ابن تيمية: الفرقان بين الحق والباطل، دار الطباعة المحمدية، ١٣٩٨هـ ١٩٧٨م، ص١١.

(٦) Ibid,p97.

(٧) Ibid,p15.

كَطرِيق استِدلالي، ولكنه طريق ظَنِّي، فقد عَرَّفه الفَارابي قائلًا: قياس التَّمثيل يكون بأن يوجد أو يعلم أنَّ شيئًا موجود لأمر جزئي فينقله الإنسان من ذلك الأمر إلى أمر جزئي شبيه بالأول، فيحكم عليه إذا كان الأمر أنَّ الجزئيات يعمهما المعنى الكلي الذي هو وجهة وجد الحكم في الجزئي الأول، وكان وجود ذلك الحكم في الأول أظهر وأعرف وفي الثاني أخفى، فالأول له مثال، والثاني ممثل بالأول وحكمنا بذلك عليه تمثيل الثاني بالأول(١)، وقيل أنه رَدّ فرع إلى أصل بعلة جامعة في الحكم، فإن أوْجَبَتْهُ العِلَّة، فقياس علة، ودَلَّت عليه فدلالة، أو تردد فرع بين أصلين وأحكم بالأشبه، فشبه، وشرط الأصل ثبوته بدليل وفاقي والفرع مُناسبته للأصل والعِلَّة الاطراد، وكذا الحكم(٢)، ويقصد به: التَّماثل بين أمرين فإن وجد تَشابه بينهما في بعض الوجود، ضُمَّا إلى بعضهما البعض، وإن اختلفا نفى عنهما ذلك الارتباط، فإذا وجد التَّشابه أقيمت العلاقة بينهما، ولزم عن ذلك استدلال عن طريق التَّشابه في بعض الأمور، ويقول الغزالي: أنَّ هذه الصِّناعة لم توضع إلا لِتَفَهُّم الأمر الخفي بما هو الأعرف عند المخاطب المسترشد ليقيس مجهوله إلى ما هو معلوم عنده، فيستقر المجهول في نفسه(٣).

ويشترط في قياس التَّمثيل أن يكون الاستدلال بحكم على آخر من غير أن يكون أحدهما أعم من الآخر(٤)، أي: أن يكون كل منهما جزئي، وقد شَاع استخدام هذا القياس، وهو صورة شهيرة من صور الاستدلال ويتم عن طريقه تسوية واقعة لم يدل على حكمها نص في الحكم الذي دَلَّ عليه النَّص لتساوي الواقعتين في العِلَّة، وتأتي الإشكَّالية في القِياس من تَنَاهي النَّص وعدم

(١) paul Edwards, edit: the encyclopedia of philosophy. New york. London – part1, 1966. p96
(٢) السيوطي: رسالة في أصول الفقه، ضمن مجموعة رسائل في أصول الفقه، الطبعة الأولى، بيروت، ١٣٢٤هـ، ٥٤.
(٣) راجع: الغزالي: معيار العلم، ص١٥، ١٧٦.
(٤) راجع: الزركشي: البحر المحيط، قام بتحريره د. عبد الستار أبو غدة، وراجعه الشيخ عبد القادر عبد الله العاني، دار الصفوة الطبعة الثانية، الجزء الخامس، ١٤١٣هـ ١٩٩٢م، ص١٠.

تَناهي الوَقائِع والنَّوازل، فيتم الذّهن من حكم جزئي إلى آخر جزئي لاشتراكهما في المعنى المشترك الكلي[١].

وهو دليل يستعمله الفقهاء لإثبات حُكم شَرْعي، ولا يُفِيد إلّا الظَّن، ويُسمى عند المَناطِقة بالتَّمثيل، وهو غير مُعتبر به عند المُحَقِّقِين، ويُعَرَّف أيضًا بالقِياس الفقهي، أو الشَّرعي والغرض منه استنباط الأحكام فيما لا نص فيه، حيث أنَّ الشَّاهد هو المنصوص عليه في القرآن والسُّنة، وقد ظهر هذا القياس للبحث عن الإطار الشَّرعي، عند ظهور الحاجات نتيجة للتَّطور في كثير من النَّواحي الاقتصادية والاجتماعية والسِّياسية في المجتمعات الإسلامية[٢] ويُعدُ هذا القِياس نَقْلًا لحكم من جزئي إلى جزئي آخر؛ لأنه يُماثله في أمر من الأمور، وهو كمن ينظر إلى البيت فيراه مُصَوَّرًا حادثًا، ثُم ينظر إلى السَّماء فيراها مُصورة حادثة قياسًا على البيت، ولا يُفيد اليقين[٣]، ويُقاس عن طريق هذا النَّوع من الاستدلال حالات ونَوازل جديدة نزلت بِصَددها أحكام قرآنية، وأحاديث نبوية.

وتبدأ عملية القِياس باسْتِخْراج العِلَّة ثُم البحث في تحقيق هذه العِلَّة في الواقعة التي لم ينزل بِصددها نص، وبناء على ذلك يتم الحكم بأنَّ الواقعتين متساويتان في العِلَّة، ويتم تسوية المجتهد للواقعتين بناء على تساويهما في العِلَّة[٤].

ويرجع هذا القياس في نظر الأصوليين إلى الاستدلال بحكم جزئي على حكم آخر يُماثله ويكون على خلاف القياس إذا كان النَّص قد جاء في

---

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص١٢٠.

(٢) ملا عبد الرحمن البنجيوني: الحاشية، نشره: فرج الله زكي الكردي، مطبعة السعادة ١٤٤٧هـ، ص٣٠٠ ومابعدها.

(٣) راجع: الغزالي: مقاصد الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، ١٩٦١م، ص٩٠، وراجع للغزالي أيضا: معيار العلم ص١٦٥، ص٣٩- ٤٠.

(٤) راجع: عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما ى نص فيه، مطابع دار الكتاب العربي، ١٩٥٤م، ص١٧.

موضع يشابهه بنقيض ذلك الحُكم[١].

ويحكم التَّمثيل قانونان هما: قانون العِلَّة، وقانون الاطراد، وقانون العِلَّة معناه: أنَّ لكل مَعْلُول عِلَّة، والعِلَّة في القياس الأصولي عنصر خارجي، أمَّا قانون الاطراد فهو يعني الاطراد في الحوادث، وأنَّ العِلَّة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف مُتشابهة، أي القَطْع بأنَّ عِلَّة الأصل موجودة في الفَرْع، فإن وُجدت أنتجت نفس المُعول، فإذا كُنَّا وجدنا الإسْكار في الخمر وجدنا التَّحريم، ثم وُجد الإسْكار في أي شَراب جَزَمْنا بوجود التَّحريم[٢]، واسْتنادًا لوجود اطراد ونِظام في الحوادث يتبين مُشاركة جزئي لأخر في عِلَّة الحُكم.

واتَّفق الفُقهاء على أنَّ هذا النَّوع من الاستدلال يُفيد غلبة الظَّن، وأغلب الآراء تُفيد بأنَّ التَّشابهات ظَنِّية لا يقينية وأنَّ التَّمثيل من المظنونات[٣]، وقد أكَّدَ الغزالي على أنَّ مرحلة الاستقراء أقوى من التَّمثيل، وهو ما أكَّده أيضًا شُرَّاح المسلمين، عندما قَسَّموا صور الاستدلال إلى ثلاثة: قياس الشُّمُول، والاستقراء، والتمثيل، ووضعوا الشُّمُول في أعلاها، والتَّمثيل في أَدْناها من حيث اليقين، ولا مانع عند الغزالي من أن يتم إثبات أنَّ المُتماثِلات يُحكم لها بنفس الحكم، ولكن يجب التَّرقي إلى ما هو أيقن من ذلك حتى نصل إلى الأَوَّلِيَّات[٤]، وبِرغم أنَّ الاستقراء النَّاقِص يُؤخذ من جُزئيات، والتَّمثيل من جزئي واحد، وتَحدَّث الشَّافعي عن التَّمثيل وعَدَّه ظنيًا، وكان

---

(١) ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين عن رب العالمين، حققه: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، ١٣٧٤هـ ١٩٥٥م، ص٣.

(٢) الغزالي: محك النظر، ص٤١، وراجع أيضا: فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر القرشي، المحصول في علم أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت الجزء الثاني ١٩٨٨ص ٢٩٩.

(٣) راجع الزركشي: البحر المحيط، الجزء الخامس، ص٥٠، وراجع أيضًا عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري: تنقيح الأصول في علم الأصول، مراجعة وتعليق الشيخ: إبراهيم المختار أحمد عمر الجبرتي، المطبعة المحمودية بالأزهر، الجزء الثاني، بدون تاريخ، ص١٢٧. وراجع: عبد الحميد أبو المكارم إسماعيل، بحوث في الإجماع والقياس عند الأصوليين، القاهرة، ١٣٩٨هـ ص١٣٣.

(٤) راجع: الغزالي: القسطاس المستقيم، ص٣٨- ٣٩.

كذلك عند أَرِسْطُو[1]، وقد اعتبر المنَاطقة أنَّ الاستقراء والتَّمثيل من لواحق القِياس على أنَّ الاستقراء أقوى إلَّا أنَّ كِلَيْهما لا يُفِيد اليقين[2].

ويكاد ابن تيمية ينفرد برأي، مُؤدَّاه أنَّ التَّمثيل مُفيد لليقين، بل هو أقصى طريق اسْتِدْلالي، وأنَّ من قال بغير ذلك، فهذا من فساد القول[3].

غير أنَّ الفقهاء يستدلون بهذا القياس برغم إفادته للظَّن عند أغلبهم، ورأوا وجوب الاعتناء به، وبخاصة قياس الشَّبه[4].

وقد فرَّق البعض بين التَّمثيل عند الأصوليين، والتَّمثيل الأرسطي ولكننا نلحظ تماثلهما من حيث أنَّ كلًّا مُنهما قياس من جزئي إلى جزئي آخر يُماثله فيُضما إلى حكم واحد وربما تأتي الفُروق من اعتبار البعض أنَّ قِياس التَّمثيل، أو قياس الغائب على الشَّاهد يَقِيني، والتَّمثِيل الأرسطي ظَنِّي، وكذلك يُقِيمون القِياس الأصولي على قانونين هما العِلِّية والاطراد[5].

أمَّا أغلب المُتكلمين، فقد اعتمدوا على هذا القِياس الجدلي الذي يقوم على مقدمات مشهورة، وقضايا يحكم بها لاعتراف أغلب الناس بها كالعادات والشَّرائع[6].

---

(١) راجع: الشافعي: الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، عن أصل بخط الربيع بن سليمان، بدون تاريخ، ص١٣٢، وراجع أيضًا: د. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلامي، ص٧٩.

(٢) د. عبد المتعال الصعيدي: تجديد علم المنطق، ص١٥٦.

(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، الجزء التاسع، ص١٥.

(٤) الشوكاني: إرشاد الشيخ جلال الدين محمد أحمد المحلي الشافعي، على الورقات في الأصول لإمام الحرمين الجويني، دار الكتب، بدون تاريخ، ص٢١٣- ٢١٦، وراجع أيضًا: د. صالح بن عبد العزيز آل منصور: أصول الفقه وابن تيمية، الطبعة الأولى، الجزء الثاني، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م، ص٧٠٨، وأيضا عبد الحميد أبو المكارم إسماعيل: بحوث في الإجماع والقياس عند الأصوليين، ص١٧٣.

(٥) راجع: حسين مروه: النزعات المادية في الإسلام، الجزء الأول، ص٩٢١، وما بعدها.

(٦) راجع: ابن سينا: عيون الحكمة، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨٠م، ص١٢، التهانوي: موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية، المعروف بكشاف اصطلاحات الفنون، المكتبة الإسلامية، بيروت، الجزء الثالث، مادة تمثيل، بدون تاريخ، ص٧٨٩.

ب ـ قياس الشبه:

أدرَك كثير من الفُقهاء أنَّ الشَّبه لُبُّ القياس(١)، فقد تَنَبَّه الشَّافعي إلى أنَّ قياس الشَّبه يُمَثِّل صُلب القِياس الأصولي، فنراه يُعبر عن ذلك قائلًا: «ويمتنع أن يُسمى القياس إلّا ما كان يحتمل أن يُشبه بما احتمل أن يكون فيه شبهًا من معنيين مُخْتلفين، فصَرَّفه على أنْ يُقِيسه على أحدهما دون الآخر»(٢).

---

(١) قسم الفقهاء القياس إلى ثلاثة أضرب: قياس علة، وقياس دلالة، وقياس شبه، أما قياس العلة، فهو أن يرد الفرع إلى الأصل بالنية التي علق الحكم عليها في الشرع، وقياس الدلالة وهو أن ترد الفرع إلى الأصل بمعنى غير المعنى الذي علق عليه الحكم في الشرع، وقياس شبه، وهو أن تحمل فرعا على أصل بضرب من الشَّبه، وذلك مثل تردد الفرع بين أصلين يشبه أحدهما في ثلاثة أوصاف، وذلك كالعبد يشبه الحر في أنه آدمي مخاطب مثاب معاقب، ويشبه البهيمة في أنه مملوك مقوم، فيلحق بها هو أشبه به، وكالوضوء يشبه التيمم في إيجاب النية من جهة أنه طهارة، وقد اختلف علماء الأصول في تعريف الشَّبه اختلافا كبيرا وربما يرجع ذلك إلى أن الوصف الشَّبهي وسط بين المناسب والطرد وفيه شبه لكل منهما، فكان تمييزًا عسيرا ولذلك آثار هذا الأقاويل أكثر حيث أنه يمكن أن يطلق على كل قياس، فهو إلحاق الشيء بالمنصوص عليه لكونه في معناه متقبل مقطوع به، وقدم الأصوليون أشباه الأحكام على الأشباه الحسية وليس الأمر على هذا الإطلاق، فإن الأمر يختلف بالمطلوب، فإن كان المطلوب أمرًا حسيا، فالشَّبه الحسي أخص وأمس له كطلب المثل في الجزاء، وإن كان المطلوب حكما فالشَّبه الحكمي حينئذ أقرب.

راجع الغزالي: المستصفى في علم الأصول، الجزء الثاني، ص٣١٠، ومحك النظر، ص٧٠، وما بعدها وللغزالي أيضا: المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، ١٩٧٠م، ص٣٧٨ – ٣٨٤، وللآمدي الأحكام في أصول الأحكام، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع، الجزء الثالث، ١٣٧٨هـ ١٩٦٨م، ٨٨-٩١، وللشافعي: الأم، الجزء السابع، دار الكتب تحت رقم ٧٥٥ أصول الفقه، ٢٧٥، وللإمام الجويني: البرهان في أصول الفقه، حققه وقدم له د. عبد العظيم الديب، الطبعة الأولى، الجزء الثاني، ١٩٣٣هـ ص ٨٥٨-٨٦٨، ومحمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص١٢٦، وابن سينا: الشفاء، ص١٨، وراجع: رسائل في أصول الفقه، رسالة أبو بكر محمد بن الحسين بن فورك الأصبهاني الشافعي، ص١١، ورسالة نجم الدين الطوفي الحنبلي، ص٦٨، الطبعة الأولى، بيروت، ١٣٢٤هـ وراجع المولوي: محمد بن علي التهانوي: موسوعة اصطلاحات الفنون، ص٧٨٩، وأيضا: قطب الدين محمود بن محمد الرازي: تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، ص١٢٣ وما بعدها. ود. سالم يفوت: حفريات المعرفة العربية الإسلامية، ص٢٨٤، وسليمان عبد الفتاح: النبراس في مباحث القياس، مطبعة العلوم، ١٣٦١هـ - ١٩٤١م، ص٩٣- ١٠٣، وللشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول، ص١٩٢، وجاد إبراهيم صالح: السلسلة الذهبية في قواعد القياس الأصولية، ص ٩٠-٩٣.

(٢) الشافعي: الرسالة، ص٥١٦، وأيضًا الشيخ: محمد الخضري، أصول الفقه، المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة الرابعة، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م، ص٣٦١، وراجع أيضًا: د. نادية محمد شريف العمري، القياس في التشريع الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ/ ١٩٧٨م، ص٢٨٧ – ٢٩٢.

وقد سَمَّاه الشَّافعي قِياس غَلبة الأَشْباه وهو أن يكون الشيء له في الأصول شبهًا أو أشباه، فذلك يلحق بأولاها وأكثرها شبهًا.

وتَنَبَّه الغَزَالي لِنفس الشيء، فيقول: اعلم أنَّ اسم الشَّبه يُطلق على كل قياس، فإنَّ الفرع يُلحق بالأصل بجامع يشبهه فيه فهو إذًا يشبهه، وكذلك اسم الطَّرد، ولكنَّ الشَّبه يَختص بأنَّ الوصف الذي يجمع بين الأصل والفرع، ليس هو العِلَّة، وذلك تمييزًا عن قِياس العِلَّة[1].

وبرغم أنَّ الشَّبه يُطلق على كل قياس أُصولي، إلّا أنَّ الأصوليين اصطلحوا على تخصيص هذا الاسم بنوع من الأقيسة وهو من أهم ما يجب الاعتناء به[2]، وينبغي في هذا القياس أن يكون الفرع الذي يتعرف في حكمه بالرجوع إلى الأصول المنصوص عليها له في هذه الأصول أشباه مُختلفة، فيرد المجتهد الفرع إلى أقرب هذه الأصول شبهًا، ويشترط أن يكون الشيء الذي نَقِيسُه له في الأصول أَشْبَاه[3].

وتقوم فكرة التَّمَاثلات على أساس أنَّ العقل البشري يُضِيف ويُحَدِّد التَّمَاثلات واللا تَمَاثُلات في الوجود، فيحكم على بعض الفروع بالتَّساوي، أو الاختلاف، وقد اعتبر أَرِسْطُو أنَّ التَّمْثِيل طريق من طرق الاستدلال، وأخذ العرب بفكرة التَّمْثِيل أيضًا ولكن دون اتفاق بينهم على موقف واحد ولا مفهوم واحد له[4]، ورأى البعض أن رأي الشَّافعي جاء مُتَّسِقا مع المنْطق الأرسطي، وبخاصة في نظرية التَّمْثِيل[5].

---

(١) الغزالي: المستصفى في علم الأصول، الجزء الثاني، ص٣١٠.

(٢) راجع: الزركشي: البحر المحيط، الجزء الخامس، ص٢٣٠.

(٣)راجع: الشافعي: الرسالة، ص٤٧٩، وأيضًا محمد أبو زهرة: أصول الفقه، دار الفكر العربي، بدون تاريخ، ص٢٣٢، وراجع أيضا: القرافي: الفروق، مخطوط في دار الكتب، تحت رقم ٣٩٠، أصول فقه، الجزء الثالث، ص٤٧٠.

(٤) حسين مروه: النزعات المادية في الإسلام، الجزء الأول، ص٩٢١.

(٥) راجع: د. حسن عبد الحميد: المنهج في علم أصول الفقه، ضمن كتابه في فلسفة العلوم ومناهج البحث بالاشتراك مع د. محمد مهران، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٨٠م، ص٩٩، وما بعدها.

وقد فرّق البعض بين التَّمْثِيل الأرسطي، والتَّمْثِيل عند الفقهاء، حيث أنَّ التَّمْثِيل الأرسطي استدلالًا على الحكم بطريقة المُشابهة بين جزئي وجزئي، في حين أنَّ المُشابهة بين جزئي وجزئي قد أُقيمت عند العرب على أساس فكرة العِلِّية بمعنى اكتشاف عِلَّة الحكم التي تكون مُشتركة بين شيئين مُتشابهين في الصِّفَات والظُّروف.

ج- النموذج الأعلى للفكر الإسلامي عند ابن تيمية:

اعتبر ابن تيمية أنَّ التَّمْثِيل هو النموذج العملي الذي يَسْتَمِد مُقدماته من النَّص الإسلامي، وقد كان هذا القياس مَوْضُوعًا خلافيًا بين الفقهاء والمتكلمين في عصر ابن تيمية، وقبله وبعده، فرفض ابن تيمية القِياس الأرسطي كمنهج بَحْث ووجد في القياس التَّمْثِيلي غايته المَنْشُودة، فالقياس التَّمْثِيلي يستند إلى جُزْئِيات من الواقع الحِسِّي الذي رضي عنه ابن تيمية، فقد اهتمَّ بالتَّجربة الحِسِّية ونظر إلى القياس التَّمْثِيلي على أساس أنَّه مِحْور النَّشاط الذِّهني لدى الإنسان، فالوقوف على التَّماثل والاختلاف من أعظم صِفات العقل، وليس المنْطق اليوناني هو ذلك الأساس فالتَّمْثِيل هو الأفضل والأتم وهو أقرب صفات العقل، وقواعد القياس التَّمْثِيلي صالحة لأن يُبني عليها الاستدلال في جميع المجالات لا للفقه وحده(١).

ويعتمد العقل عند ابن تيمية على التَّمَاثلات بين الأشياء من أجل إقامة رِبَاط بينها، فعامة علوم البشر من قِياس التَّمْثِيل(٢)، وهو من أَهَمِّ أدوات المعرفة حيث تَرْتبط علوم بني آدم بموضوعات حِسِّية، وما هو حِسِّي يصل إلى الغير بالتَّمْثِيل والتَّشْبِيه، وهذا القياس يُنْتِج معرفة ثابتة، والتَّمْثِيل عند ابن تيمية أبلغ وأعلى في إفادة العلم واليقين، فالتَّمَاثل موجود في نظر الإنسان وكذلك الاختلاف، ويَحْتَجُّ ابن تيمية على اعتبار قياس التَّمْثِيل مجَرد قياس

(١) راجع: لابن تيمية: مجموع الفتاوى، الجزء التاسع، ص١٨، وما بعدها، ولابن تيمية أيضًا: نقض المنْطق، ص٦٦، وله أيضًا: الرد على المنْطقين، ص٣٧٠، ٣٧٣.
(٢) راجع: ابن تيمية: المصدر السابق، ص١١٨.

جدلي أو خِطابي من حيث المادة يُفيد الظَّن، فهذا القياس له الأولوية والأفضلية؛ لأنه أَبْيَن وأَفْصَح، فخاصة العقل معرفة الكُلِّيات بِتَوَسُّط الجُزئيات وانطلاقًا من الأمور المُشاهدة، فإذا رأى العقل شيئين مُتماثلين، وحَكَم عليهما بِحُكْم واحد فهذا من أعظم صِفاته، وكذلك إذا فَرَّق بين مختلفين، والتَّمَاثُل عند ابن تيمية أمر فِطْري، فهو يقيني، فالفِطْرة تلعب دائمًا دورًا هامًا في فكر ابن تيمية – كما رأينا من قبل- فالتَّمَاثُل من الأمور الفِطْرية التي متى جُعِل لها طُرق نَظَرِيّة كانت تَغْذِيبًا للنُّفوس بِلا جَدْوى؛ لأن الفِطْرة تصور القياس الصَّحيح من غير تَعَلُّم والناس بفطرتهم يتكلمون بالأنواع الثلاثة: التَّداخل والتَّلازم والتَّقْسيم[1].

وضَرْب المثل هو أساس النَّشاط الذِّهني[2]، ولا تصير التَّجربة العلمية المُسْتَفادة بها أمور مُعَيَّنة جزئية عامة إلا بواسطة قياس التَّمْثِيل، فالأمور الجزئية لا تحتاج في معرفتها إلى قياس بل قد تُعلم بِلا قِياس، أو تُعْلم بقياس التَّمْثِيل.

والأمور الموجودة المُسْتَحِقة في الواقع تُعْلم بالحِس: بالباطن والظَّاهر، وتُعْلم بِقِياس التَّمْثِيل[3]، والعلوم العقلية مصدرها قياس التَّمْثِيل، ونفى ابن تيمية دعوة البعض بِتَخَطِّي قياس التَّمْثِيل؛ لأنه لا يُفيد العلم، بل هو مدار الاستدلال عنده وعند ابن القيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ) من بعده؛ لأنَّ مَدَار الاستدلال يَقُوم على التَّسْوية بين المُتماثلين، والتَّفْرِقة بين المختلفين، فعند ابن تيمية قياس التَّمْثِيل بِمَثَابة عين رأت ما لم يَرَه الآخر، فيمكن حينئذ المعرفة عن طريق قياس التَّمْثِيل وهي معرفة رَاسِخة يَسْتَمِدها العقل من الإدراك الحِسِّي فتنتج معرفة يقينية، وذكر الشَّاهد أو الأصل لا يضعف

---

(١) راجع: ابن تيمية: الرد على المنْطقين، ص٢٤٩، ٢٧٩.
(٢) راجع: د. سالم يفوت: حفريات المعرفة العربية الإسلامية، ص٢٢٨.
(٣) راجع: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، الجزء التاسع، ص٧١، ٧٤، ٨٥.

التَّمْثِيل في رأي ابن تيمية – ولكن يجعله أكمل من غيره[١].

والقضايا الكلية تُعْلم بالتَّمْثِيل، واستنباط الكُلِّيات من الجزئيات يحصل بالتَّمْثِيل، فالعلم بالجزئيات أدق وأيسر وأكثر بَرْهنة وإقامة للعلم في شتى المجالات؛ لأن الاعتبار أن يُقْرن الشيء بمثله، فنعلم أن حكمه مثل حكمه، والعاقل من يحكم على المتماثلين بحكم واحد، ثم حكم بالحكم الكلي على القدر المشترك، وإذا حكم على بعض الأعيان ومثله بالتَّظير وذكر المشترك كان أحسن في البيان[٢].

وقد أقر النَّص الدِّيني هذا القياس التَّمْثِيلي واستعان ابن تيمية بالآيات القرآنية الدَّالة على ذلك، مثل قوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾[٣]، وهذا يدل على أن التَّسْوية بين هذين المختلفين من الحكم السيئ الذي ينزه وأنَّ ذلك مُنكر ولا يجوز نَسَبه إلى الله تعالى وأنَّ من جَوَّز ذلك فقد جَوَّز مُنكرًا لا يصلح أن يضاف إلى الله تعالى، وأنَّ المتماثلين في الذَّنب متماثلان في استحقاق العقاب[٤]، وقد قال تعالى أيضًا: ﴿فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾[٥].

فيقول ابن تيمية: «قال أهل اللّغة: هل تعلم له سميًا أي: نظيرًا يستحق مثل اسمه ويقال: مُساميا يُساميه وهذا معنى ما يروى عن ابن عباس ﴿هل تعلم له سميا﴾ مثيلًا أو شبيهًا»[٦]، فلفظ المثل يراد به النَّظير الذي يقاس عليه

---

(١) راجع: ابن تيمية: نقض المنْطق، ص١٦، والرد على المنْطقيين، ص١١٥ وما بعدها.
(٢) ابن تيمية: الفرقان، ص١٣، والرد على المنْطقيين، ص٣٧١.
(٣) سورة القلم: آية: ٣٥.
(٤) راجع: ابن تيمية: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، الطبعة الثانية، الجزء الخامس، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، ص١٠٦، - ١٠٩.
(٥) سورة مريم: آية: ٦٥.
(٦) ابن تيمية: الرسالة التدميرية، تحقيق: سعيد اللحام، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، ص١٥.

ويعتبر به ويراد به مجموع القياس وهو سبحانه وتعالى كما يُفرق بين الأمور المختلفة فإنه يجمع ويسوي بين الأمور المتماثلة فيحكم في الشيء خَلْقًا وأمرًا بحكم مثله لا يفرق بين متماثلين ولا يسوى بين شيئين غير مُتماثلين بل إن كانا مختلفين مُتضادين لم يسو بينهما[1]، وعند ابن تيمية إعطاء حكمًا مخالفًا لحكم المتماثلات يُؤدي إلى التَّفريق بينهما دون وجه حق والاعتبار أن يقرن بين الشيء بمثله فيعلم أن حكمه مثل حكمه[2].

وأشار ابن تيمية إلى أن هذا القياس من العدل، فالعدل هو التَّسْوية والقياس هو التَّسْوية بين شبيهين، ودِلالة القياس الصَّحيح تُوافق دلالة النّص، فكل قياس خالف دلالة النَّص فهو قياس فاسد، ولا يوجد نص يُخالف قياسًا صحيحًا كما لا يوجد معقول صريح يخالف منقول صحيح، فهذا رفض تام للمنْطق الأرسطي ولِكونه ميزانًا للعلوم فالمعيار والميزان الحقيقي من وجهة نظر ابن تيمية ما به يعرف تماثل المتماثلات من الصِّفَات واختلاف المختلفات من المقادير وغيرها، ولذلك فإنَّ الأمثال المضروبة والأقيسة العقلية التي تجمع بين المتماثلات، وتفرق بين المختلفات هي كذلك من الميزان والعلوم العقلية تُعلم بما فطر الله عليه بني آدم من أسباب الإدراك لا تقف على ميزان وضعي لشخص معين[3].

ولهذا رفض ابن تيمية قواعد المُعلم الأول واعتبرها تحكمًا في التفكير، فارتد بالاستدلال إلى السَّلف[4]، حيث كان المَسْلك طبيعي تؤيده الفِطرة السَّليمة والتَّعامل الصَّحيح مع الأشياء، فكل الأحكام التي يكونها الإنسان أساسها الاعتقاد أنَّ ما جرى على أحد المثلين يجري على الآخر، والعلاقة التي

---

(١) راجع: ابن تيمية: الفرقان، ص١٣ .

(٢) د. عمر بن عبد العزيز: المعدول به عن القياس، حقيقته وحكمه وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية منه، مكتبة الدار، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ص٢٥- ٦٩.

(٣) راجع: ابن تيمية: الرد على المنْطقين، ص١٢٠- ١٢١، ومحمد الجليند: نظرية المنْطق، ص٧١.

(٤) د. رفيق العجم: المنْطق عند الغزالي، ص ١٧٩ .

تربط بين المُقَـدِّمَات والنَّتيجـة في القيـاس الفقـهي هي العِلَّـة؛ لأن حكـم الشيء حكم مثله والحكم إذا ثبت بعلة ثبت بنظيرها[١].

وتبع ابن القيم ذلك، فقال: «إنَّ مدار الاستدلال جميعه على التَّسْوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين»[٢]، فالأحكام الشرعية عنده مشتملة على التَّسْوية يبن المتماثلين وإلحاق النظير بنظيره واعتبار الشيء بمثله والتَّفريق بين المختلفين وعدم تسوية أحدهما بالآخر، فرفع ابن القيم من شأن الفِطْرة كابن تيمية، فالله عندهما فطر الناس وعقولهم على التَّسْوية بين المتماثلين وإنكار التَّفريق بينهما والفرق بين المختلفين وإنكار الجمع بينهما، فمواقف ابن القيم تُعَدُّ صَدَى لـلدَّوِيّ الذي أحدثه ابن تيمية بتضييقه الخِناق على القياس[٣].

وبدأ ابن تيمية بالتَّسْوية بين قياس الشُّمُول وقياس التَّمْثِيل ويُرَجِّع الاختلاف من حيث الشُّمول واليقين عنده إلى مواد القياس لا إلى صورته، ويتماثل قياس الشُّمُول من حيث أنَّ قياس الشُّمُول مؤلف من الحدود الثلاثة الأصغر والأوسط والأكبر والحد الأوسط فيه هو الذي يُسمى في قياس التَّمْثِيل علة ومناطًا وجامعًا ومشتركًا[٤]، بل إنَّ التَّمْثِيل أصل للشُّمول فهو إمَّا أن يكون سببًا في حصوله وإمَّا أن يُقال لا يوجد بدونه فكيف يكون وحده أقوى منه وهؤلاء يُمثلون الكُليات بمثل قول القائل: الكل أعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، ونحو ذلك.

وما من كُلِّي من هذه الكُليات إلا وقد علم من أفراده الخارجة أمور كثيرة

(١) ابن تيمية: الرد على المنْطقيين، ص١٥٠، ٢٣٢، وأيضًا: ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، الجزء الثاني، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ص٢٢٥.

(٢) ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، الجزء الثاني، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م، ص١٣١.

(٣) نفس المصدر، ص١٣١، وأيضًا: سالم يفوت: حفريات المعرفة العربية الإسلامية، ص١٧٣.

(٤) ابن تيمية: الرد على المنْطقيين، ص١١٦.

وإذا أُريد تحقيق هذه الكلية في النَّفس ضرب لها المثل بفرد من أفرادها وبين انتفاء الفارق بينه وبين غيره أو ثبوت الجامع وحينئذ يحكم العقل بثبوت الحكم لذلك المشترك الكُلي وهذا حقيقة قياس التَّمْثِيل(١).

وهكذا فبعد أن بدأ ابن تيمية بالتَّسْوية بين القياسين، انتهى إلى تفضيل قياس التَّمْثِيل في درجة يقينه وساوى بينهما في صورة القياس؛ لأن خاصة العقل أنْ يُدرك الكُليات بتوسط الجزئيات وانْطلاقًا من الأمور المشاهدة(٢).

وكل ما يُسمى قياسًا عند ابن تيمية ينقسم إلى تمثيل، وشُمول، الأول: إلحاق الشيء بنظيره، والثاني: إدخال الشيء تحت حكم المَعْنى الذي يَشْمَله(٣)، لكن التَّمْثِيل أفضل وأَبْين وأكمل وأقرب صِفات العقل، ولذلك يمكن أن يُستدل به في القياس العقلي والشَّرعي. أمَّا قياس الشُّمُول فلا يُستفاد به، أي في الوجود، فقد نصل إلى اليقين بدونه، ولكن التَّمْثِيل له الأولوية والأفضلية وهو الأسبق والأبين والأفصح(٤)، ولا يحتاج مع العلم بالتَّمَاثُل إلى ضرب المثل بقياس شُمول بل يكون من زيادة الفضول، والقضايا الجزئية تُعرف بقياس التَّمْثِيل(٥).

وإذا كان الحد الأوسط في قياس الشُّمُول هو العِلَّة في قياس التَّمْثِيل لكن الأسبقية للتمثيل، لا لأن الأصل والفرع تجمع بينهما مشابهة، بل لأنهما يشتركان فيما يستلزم الحكم وهو العِلَّة في التَّمْثِيل، ولهذا فالتَّمْثِيل أَيْقن فقياس التَّمْثِيل في القياس العقلي كالبصر في العلم الحِسِّي وقياس الشُّمُول كالسَّمع في العلم الحِسِّي ولا ريب أنَّ البَصر أعظم وأكمل والسَّمع أوسع وأشمل فقياس التَّمْثِيل بمنزلة البصر كما قيل من قاس ما لم يره بما رأى

(١) راجع: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، الجزء التاسع، ص٢٠٤.
(٢) راجع: سالم يفوت، حفريات المعرفة العربية الإسلامية، ص٢٢٧.
(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، الجزء التاسع، ص٢٥٩.
(٤) راجع: ابن تيمية: الرد على المنْطقين، ص١١٨، وراجع: سالم يفوت: حفريات المعرفة العربية الإسلامية، ص٢٢٧-٢٢٨، وعلي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص١٦٧.
(٥) ابن تيمية: مجموع الفتاوى: الجزء التاسع، ص٧٦.

وقياس الشُّمُول يشابه السَّمع من جهة العموم، ثُم إنَّ كل واحد من القياسين في كونه علميًا أو ظنيًا يتبع مقدماته فقياس التَّمْثِيل في الحسِّيات وكل شيء إذا علمنا أن هذا مثل هذا علمنا أن حكمه مثل حكمه، وإن لم نعلم علة الحكم، وإن علمنا علة الحكم استدللنا بثبوتها على ثبوت الحكم فكل واحد من العلم بقياس التَّمْثِيل وقياس التَّعليل يعلم الحكم وقياس التَّعليل هو الحقيقة من نوع قياس الشُّمُول لكنه امتاز عنه بأنَّ الحد الأوسط الذي هو الدَّليل فيه هو علة الحكم ويسمى قياس العِلَّة وبرهان العِلَّة وذلك يسمى قياس الدّلالة وبرهان الدّلالة وإن لم نعلم التَّمَاثُل والعِلَّة بل ظنناها ظنًّا كان الحكم كذلك، وهكذا الأمر في قياس الشُّمُول إن كانت المُقَدِّمَتان معلومتين كانت النَّتيجة معلومة وإلا فالنَّتيجة تتبع أضعف المُقَدِّمَات[1].

ونجد في نصوص ابن تيمية تسوية للقياسين، حيث يقول: «إنَّ التَّفريق بين القياسين على أنَّ الشُّمُول يُفيد اليقين والتَّمْثِيل لا يُفيد إلا الظَّن تفريق باطل، ولكن حيث أفاد أحدهما اليقين أفاد الآخر والعكس صحيح؛ لأن الاعتبار بالمضمون وليس بالصورة»[2]، ومع هذه التَّسْوية اعتبر ابن تيمية أنَّ قياس التَّمْثِيل أصل لقياس الشُّمُولي إمَّا أن يكون سببًا في حصوله وإمَّا أن يُقال لا يوجد بدونه فكيف يكون وحده أقوى منه، فالتَّمْثِيل عند أتم وأبلغ في إفادة اليقين من قياس الشُّمُول[3].

وتحدث ابن تيمية عن قياس الشَّبه، وقال: «المتردد بين أصلين يجب إلحاقه بأحد الأصلين وهو أشبههما وأقربهما إليه»[4]، وقد اعتبر الفقهاء أن قياس الشَّبه جزء من القياس الأصولي – كما أوضحنا– وهو في رأي ابن تيمية لا يخرج عن القياس الشُّمُولي أو التَّمْثِيلي، فلابد أن يرتد لأحدهما فإذا قيل به

---

(١) ابن تيمية: نقض المنطق، ص١٦٥-١٦٦.

(٢) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص٢١١.

(٣) راجع: نفس المصدر، ص٢١٣، ٢١٨، ٢٣٤.

(٤) ابن تيمية: المسودة، ص٣٧٥.

لم يخرج عن أحدهما فإنَّ الجامع المشترك بين الأصل والفرع إمَّا أن يكون هو العِلَّة أو ما يستلزم العِلَّة وما استلزمها لم يكن الاشتراك فيه مُقتضيًا للاشتراك في الحكم بل كان المشترك قد تكون معه العِلَّة وقد لا تكون[١].

وهذا الموقف الذي أثبت فيه ابن تيمية أنَّ التَّمْثِيل أفضل من الشُّمُول مناهض لموقف الغزالي الذي اعتبر هو وغيره أنَّ القياس المنْطقي أو قياس البرهان يوصل إلى اليقين، في حين أنَّ قياس التَّمْثِيل، أو القياس الأصولي، أو قياس الغائب على الشَّاهد لا يوصل إلاَّ إلى الظَّن؛ لأن المُقَدِّمَة الكبرى فيه ظَنِّية[٢]، ولكنَّ الغزالي مع ذلك لم يتجاهل القياس التَّمْثِيلي، إلَّا أنه جعل القياس الشُّمُولي يفوقه في درجة يقينة، وإن كان الغزالي آثر قياس الشُّمُولي، فقد آثره ابن حزم من قبله، بل هذا الأخير رَفَض القياس الأصولي جُملة، فالنُّصوص عند ابن حزم اشتملت على كل شيء، فليس هناك حاجة للقياس الفقهي[٣].

وقد اعترض ابن تيمية على القول بأنَّ التَّمْثِيل استدلال بجزئي على جزئي آخر يماثله، فهو ليس كذلك فحسب عند ابن تيمية، فلابد أن يكون بين الصورتين قَدْر مشترك من التَّشابه حتى يثبت الحكم، ولا يمكن أن يثبت ذلك إلّا إذا قامت الحُجَّة على أنَّ ذلك المشترك مستلزم للحكم، فيرد على خصومه قائلًا: قولهم في قياس التَّمْثِيل أنه استدلال بخاص على خاص ليس كذلك فإن مجرد ثبوت الحكم في صورة لا يستلزم ثبوته في أخرى إن لم يكن بينهما قَدْر مشترك ولا يثبت بذلك حتى يقوم دليل على أن ذلك المشترك مستلزم للحكم والمشترك هو الذي يسمى في قياس التَّمْثِيل الجامع والوصف والعِلَّة والمَنَاط ونحو ذلك فإن لم يقم دليل على أنَّ الحكم متعلق به لا زم له لم

---

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، الجزء التاسع، ص١٩١، ولابن تيمية: الرد على المنْطقيين، ص٢٠٣.
(٢) راجع: الغزالي، معيار العلم، ص١١٦.
(٣) راجع: ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة الإمام، الجزء الأول، بدون تاريخ، ص١٣٥.

يصح الاستدلال، وهذا المشترك في قياس التَّمْثِيل هو الحد الأوسط في قياس الشُّمُول بعينه[١].

ويلوم ابن تيمية على من يُنكرون قياس التَّمْثِيل باعتباره لا يُفيد اليقين، فإذا كان برهان هؤلاء يأتي من قضية كُلِّية، فالعلم بتلك القضية لابُد له من سبب، فإن عرفوها باعتبار الغائب بالشَّاهد وأنَّ حكم الشيء مثل حكم مثله، كما إذا عرفنا أن هذه النَّار مُحرقة علمنا أن النَّار الغائبة محرقة؛ لأنها مثلها وحكم الشيء حكم مثله، فهذا عند ابن تيمية استدلال تمثيلي، وهو ذلك الاستدلال الذي رفضوه باعتباره ظَنِّي وغير قَطْعي، فإذا علموا أنَّ القضية الكُلّية تُعلم بقياس التَّمْثِيل، فلابد أن يرجعوا عن آرائهم ويعترفوا بخطئهم[٢]، فالمثل كما يرى ابن تيمية هو الأصل والنَّظير والمشبه به، ولفظ المثل يراد به النظير الذي يُقاس عليه ويعتبر به، ويُراد به مجموع القياس، فإذا قلت: النَّبيذ مُسكر، وكل مُسكر حرام، فهو بذلك يُقاس على الخمر؛ لأن الخمر إنما حُرِّمت لأجل الإسكار وقد أشار القرآن إلى أنَّ أصغر المخلوقات يمكن أن تكون مثلًا ونظيرًا يعتبر به، وكما يُفرِّق الله بين الأمور المختلفة يجمع بين الأمور المتماثلة فيحكم في الشيء بحكم مثله، ولا يُمكن أن يفرق بين مُتماثلين أو يُسَوِّي بين مختلفين مُتضادين، فالاعتبار أن يقرن الشيء بمثله فيعلم أنَّ حكمه مثل حكمه، ويتم انتقال الذِّهن من حكم معين إلى حكم معين لاشتراكهما في ذلك المعنى المشترك الكلي؛ لأن الحكم يلزم المشترك الكلي[٣].

والتَّمْثِيل عدل إلهي وبهذا يربط ابن تيمية بين القياس التَّمْثِيلي والصِّفَات الإلهية ومخالفة الشيء للقياس معناها أن القياس كان يقتضي

---

(١) ابن تيمية: النبوات، ص١٨٦.

(٢) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص١١٥، وراجع أيضا: ابن تيمية: معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول، مطبعة المؤيد، ١٣١٨هـ ص١٧، وما بعدها.

(٣) راجع: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، الجزء الثالث عشر، ص١٥، ١٦، ١٧، ١٩، ٢٠، والجزء التاسع ص١٢٠ وما بعدها.

حكم ما يظن أن له نظائره، واقتضاء القياس يقتضي تماثل ذلك الشيء لتلك النَّظائر، فإعطاؤه حكمًا مخالفًا لحكمها يُؤدي إلى التَّفريق بين المتماثلين، على أن تصوير ابن تيمية لصورة الاستدلال الإسلامية استلزم تحليله لمفهوم التَّمْثِيل ووظيفته وتماثله مع الشُّمُول غير أنه مَيَّز بينهما في الطبيعة والاستخدام، وأظهر في تحليله أن زعمه خاطئ، فالتَّمْثِيل أفضل وأوضح؛ لأن الشُّمُول تدور فيه المُقَدِّمَات مع النَّتائج في دائرة مغلقة(١).

ولكن عارض ابن تيمية استخدام القياس التمثيلي في العلم الإلهي، لأنه لا يجوز أن يستوي الأصل والفرع، فليس كمثله شيء، ورأى أن المتكلمين والفلاسفة لما سلكوا هذه الأقيسة في المطالب الإلهية لم يصلوا إلى يقين يذكر، وتضاربت أدلتهم، ومن رأيه أن الشاهد يدل على الغائب وهو خلافه إلا أن هذا القول لم يخرج عن قول المتكلمين، فالغائب عندهم مخالف على الإطلاق للشاهد، وإن كان الشاهد يدل عليه، وقال ابن تيمية: «ليس لله صفة يماثله فيها غيره، فلهذا لم يجز أن يستعمل في حقه قياس الشمول الذي يستوي أفراده، فهذا فيه شرك إذا سوى فيه بالمخلوق بل يستخدم قياس الأولى، فإنه سبحانه له المثل الأعلى في السماوات والأرض(٢).

وإذا كانت علوم بني آدم كلها من قياس التمثيل –فيما يرى ابن تيمية– إلا أن ذلك لا يمكن أن ينطبق على المطالب الإلهية، فالتمثيل «لا يفلح في عرض الصفات اللائقة، أو المعرفة الإلهية»(٣)، لأن «الخالق لا يشبه المخلوق، والتشابه يكون بين نوعين من نفس الجنس»(٤)، ولذلك أثنى ابن تيمية في المجال الإلهي على قياس الأولى.

---

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص١٢٠، وما بعدها.

(٢) ابن تيمية: الفرقان، ص١١٧.

(٣) Paul Edward, Edit. The Encyclopedia Op.cit., p. 95.

(٤) Humphrey Palmer. Analogy. Op.cit., p. 193.

د / تعقيب:

مما لا شك فيه أن الظروف السياسية والاجتماعية التي عاشها ابن تيمية، وكذلك الصراعات المذهبية وتعدد الفرق الإسلامية، وتخبط الآراء في عصره، كان له أثر بالغ في فكره ومنهجه، حيث رأى أن المنفذ الوحيد من كل هذا هو التخلص من المؤثرات الخارجية، وأهمها: المنطق اليوناني، وبخاصة القياس الأرسطي، ووجد أنَّ العمل بالقياس الفقهي وحده هو المُفيد، فاستبعد القياس البُرهاني مما أدّى إلى سِيادة العلم التَّجريبي في العلوم الإسلامية، وظلَّت الأمور على هذا النَّحو فترة طويلة.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ الرَّبط بين المتماثلات موجود في الفِطرة الإنسانية، ولا يُمكن أن تكون هذه المرحلة هي نهاية المطاف، صحيح أنَّ القياس التَّمْثِيلي لا يمكن أن يُستغنى عنه فقيه وهو يَستمد قوته من الفِطرة الإنسانية؛ لأنها توجب التَّساوي في الحكم عند التَّمَاثُل في الأوصاف الموجبة؛ لأن الربط بين الأشياء المتماثلة إن توفَّرت أسبابها وجدت الصِّفَات المتحدة المكونة لها من أحكام العقل العامة وأنَّ الاستدلال العقلي فيما تنتجه براهين المنْطق، قائم على ربط المماثلة بين الأمور ليتوافر الشَّرط في إنتاج المُقَدِّمَات لنتائجها، فإنَّ المُقَدِّمَات لا تنتج نتائجها المقررة الثابتة إلا بالاعتماد على البديهة المقررة الثَّابتة وهي أنَّ التَّمَاثُل يُوجب التَّساوي في الحكم، ولكن هل هُناك تصور عِلْمي مُطلق راسخ؟ إنَّ الوصول إلى نظريات أرقى يجعل المجال الفقهي مفتوحًا، ومعنى اعتبار ابن تيمية أنَّ قِياس التَّمْثِيل هو المرجع الأخير والغاية القصوى أن كل ما يتم اكتشافه أو تَخَطّيه بعد هذه النَّظرية يُعَدُّ ضَرْبًا من الخروج على القواعد الإسلامية، وأيُّ عمل في المجال الفقهي سيكون مجرد تِكرار للمرحلة التي أشار إليها ابن تيمية وهي مرحلة التَّمْثِيل، وهذه المرحلة - كما أشار ابن تيمية نفسه- لا تحتاج إلى الدُّخول في تصورات عقلية محضة بل يَكْفي فيها الرُّجوع إلى الفطرة، فلا جِدال أنه إذا قِست الشيء أن تحكم له بحكمه.

وليس المجال الفقهي وحده هو الذي أشار إليه ابن تيمية، ولكن يَنْطبق التَّمْثِيل عنده على عامة عُلوم بَني آدم، ولا يمكن أن يكون الجمع بين المتماثلين والتَّفرقة بين المختلفين وحده هو أساس النَّشَاط الذِّهني، أو وضع قاعدة عِلمية أو فقهية؛ لأن التَّمَاثُل بين الأشياء المتساوية والتَّفرقة بين الأمور المختلفة تُقِرُّه بداهة العقول؛ لأنه حَتْمي ومن باب الخضوع لحكم التَّمَاثُل[١]، ونُردد مع الغزالي أنَّ الوقوف على درجة إلزام رتبة من المراتب، وكيفية ترتيب درجة على درجة، وهذه هي المغاصة الكُبرى والمحارة العُظمى، لعقول المتصرفين، وإنَّما الرّجل من يرتقي من هذه المغاصة[٢].

ولا يعني هذا أنَّ التَّمَاثُل ليس خطوة من خطوات وضع القاعدة الفقهية، ولكن لا يمكن أن نعتبرها مرحلة قصوى، ويؤدي هذا القياس إلى غلبة الظَّن[٣]، ومرحلة الاستقراء - لا شَكَّ- أقوى من مرحلة التَّمْثِيل، فإذا كان التَّمْثِيل انتقال الحكم من جزئي لجزئي آخر، فالاستقراء هو الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته وإنما قال في أكثر جزئياته؛ لأن الحكم لو كان موجودًا في جميع جزئياته لم يكن استقراء بل قياسًا مقسمًا ويُسمى استقراء؛ لأن مقدماته لا تحصل إلا بتتبع الجزئيات[٤]، فالحكم المنقول ثلاثة: إمَّا حكم من كلي على جزئي، وإمَّا حكم من جزئي واحد على جزئي واحد كاعتبار الغائب بالشَّاهد وهو التَّمْثِيل، وإمَّا حكم من جزئيات كثيرة على جزئي واحد وهو أقوى من التَّمْثِيل[٥].

وقد تطور الاستدلال قبل ابن تيمية، فقد استشعر المتأخرون ضرورة الخروج عن الاستدلال المُتَّبع في العلوم الإسلامية والقائم على القياس، قياس

---

(١) محمد أبو زهرة: أصول الفقه، ص١٠٤.

(٢) الغزالي: شفاء الغليل، تحقيق د. حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد ١٣٩٠هـ / ١٩٧١م، ص٣٠٨.

(٣) عن إفادة التمثل للظن: راجع: عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري، تنقيح الأصول في علم الأصول، الجزء الثاني، (ب)، ص١٢٧.

(٤) قطب الدين محمود بن محمد الرازي: تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، ص١٢٢.

(٥) الغزالي: معيار العلم، ص١٣٠.

الشَّبه والتَّمْثِيل، حتى تكون علوم قائمة على القطع واليقين بدل الظَّن والتَّخْمِين، وهذا ما نادى به الغزالي في مختلف كُتبِه المَنْطقية وفي مقدمات كتبه الأصولية[١]، فالظَّن لا يُمكن أن تُبنى عليه قاعدة فقهية راسخة، ولذلك هاجم ابن حزم قبل غيره القياس الفقهي باعتباره يقوم على قياس الغائب على الشَّاهد في أمور لا يصلح فيها ذلك، حيث شعر بنقائص القياس الفقهي وعدم يقينية نتائجه واتَّجه إلى البرهان والقطع ورفض الظَّن والتَّرجيح، فقد أدرك أن التَّمْثِيل علم عياني محسوس ويجب تخطيه وإن كان استبعده نهائيًا، ونرى أنَّ هذا القياس طريق اجتهادي، أو قُل هو خطوة في طريق الاجتهاد قَوَامُه غلبة الظَّن أي زيادة الاحتمالات على غيرها، ولكنه لا يؤدي إلى الجزم، بل يؤدي إلى العلم الظَّاهر ولا يتغلغل إلى كشف الباطن ويقوم على تشبيه الأمر غير المنصوص على حكمه بأمر آخر غير منصوص على حكمه إذا توفرت عِلَّة الحكم استنادًا إلى غلبة الظَّن، وهو طريق للوصول إلى القاعدة الفقهية وقد يتم الوصول إليها بطرق أخرى يقينية مثل الاستدلال القياسي أو أقل يقينًا كالاستحسان والاستصلاح[٢].

ومقصود الفقهاء هو اليقين وهو عندهم ما أَذْعنت النَّفس إلى التَّصديق به وقطعت بأنَّ قطعها به صحيح بحيث لو خُلِّي لها عن صادق خلافه لم يتوقف في تكذيب النَّاقل كقولنا: الواحد نصف الاثنين، وشخص واحد لا يكون في مكانين، ولا يتصور اجتماع الضِّدين[٣]، فأصول الفقه ليس مجرد وضع تشابهات بل هو إدراك القواعد التي يتوصل بها إلى الأحكام الفقهية[٤].

---

(١) سالم يفوت: حفريات المعرفة العربية الإسلامية، ص٢١٣.

(٢) د. حسن عبد الحميد: المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر الإسلامي، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، ١٩٧٨م، رقن: ٤٤، ص١٣.

(٣) موفق الدين الدمشقي: روضة المناظر وجنة الناظر، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية، الجزء الأول، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص٧٦-٧٧.

(٤) راجع: الأب تونجورجي اليسوعي، القواعد المنْطقية، عربها الخوري جرجس فرج، ١٩٠٦م، ص٢٧٩- ٢٨٣.

ونعتقد أن هناك اتساقًا وتناغمًا واضحًا بين اعتداد ابن تيمية بالفطرة وتمجيده للقياس التَّمْثِيلي، فالأمور الفطرية عنده لا تحتاج إلى الدُّخول في تصورات عقلية والطريق التَّمْثِيلي يُعَدُّ مرحلة أولية تبدأ من الفطرة وتنتهي إلى المرحلة الأولى من النَّظر العقلي، وعلم أصول الفقه أوسع من ذلك، فهو علم تجريبي، ويبدأ الطريق الفقهي بمعرفة نظائر الفروع وأشباهها وضم المفردات إلى شبيهاتها ليخرج ذلك في قواعد كُلِّية يتخرج عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئية ويرتقي الاستقراء عن ذلك حيث انتقال من جزئيات كثيرة إلى أمر كُلِّي يشمل كل تلك الجزئيات ومدار الاستقراء غير التام تصفح أكثر الجزئيات ليحكم لها بحكم كُلِّي يشملها، والاستقراء التام أكثر يقينًا من الناقص[1]، وإذا كان ابن تيمية قد رفض المنْطق الأرسطي بقضاياه الكُلِّية واعتبره غير موصل لليقين في الإلهيات وغيرها لعدم استناده إلى الواقع الحسي في صدق قضاياه، ولأنه موغل في الصّورية ووضع منهج تجريبي في المعرفة يعتبر بداية طبيعية للاستقراء، فلماذا قطع الطريق على ما بعد التَّمْثِيل؟ ولقد ظَلَّ التَّمْثِيل النموذج الأعلى للفكر الإسلامي القائم على الصِّيغة العقلية وهو يُمثل الفكر العملي الذي استقيت موارده المنهجية من مقدمات إسلامية، واستمرت هذه العقلية على مناهجها حُقْبة زمنية حتى القرن الخامس الهجري إلَّا أنَّ الأمر لم يستقر على هذا الحال وذلك عندما نادى الغزالي إلى مَزْج المنْطق الأرسطاليسي بالعلوم الإنسانية[2]، في محاولة للوصول إلى قواعد قطعية، فاعتبر أنَّ القياس البرهاني يقيني والتَّمْثِيل ظني؛ لأن المُقَدِّمَة الكبرى فيه ظَنّية[3].

وجاء ابن تيمية بعد الغزالي فارتد بالفكر الإسلامي إلى ما كان عليه، وأقام الفقه بل العلم على النَّظائر والتَّشبيه أي قياس التَّمْثِيل[4] الذي وردت

---

(١) راجع: ابن الهمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد، التحرير في أصول الفقه، نشره: مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٥١هـ ص٣-٤.

(٢) د. يوسف محمود محمد: أسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي، ص٤١٣.

(٣) الغزالي: معيار العلم، ص١١٦.

(٤) راجع: د. يوسف محمود محمد، أسس اليقين، ص٥٥٣.

الشّريعة في رأيه به وهو الصّحيح[١]؛ لأن العلم بالجُزْئيات فيما يرى ابن تيمية أَدَق وأيسر وأكثر برهنة وإقامة للعلم من العِلم بالكُلِّيات[٢]، ولذلك فالاستدلال بقياس التَّمْثِيل هو الغاية، وقاوم ابن تيمية أيَّ تيار آخر واعتقد أن التَّمْثِيل دِرْع يَقِيه وقلعة تحميه فناصر المنقول، وأكّدَ على أنَّ التَّمْثِيل يحمي المنقول من أي اتجاه آخر، وكان هذا لمحاولة الاكتفاء الذّاتي بعيدًا عن أي تيار أجنبي[٣]، وهذا بالفعل ما جعله يُحجم الطُّرق النَّظرية، فقد تأثر بالجمود الذي ساد عصره، ولو كان القِياس الفقهي الأصولي قادرًا على وضع قاعدة فقهية يقينية لَمَا لجأ الغزالي وغيره إلى محاولة إصلاح طُرق الفقه الإسلامي بإدخال المنْطق إلى الأصول، بل لقد رفضه ابن حزم تمامًا[٤]، ولكن الغزالي في محاولة إيجاد ثبات للقاعدة الفقهية لم يتجاهل القياس الفقهي التَّمْثِيلي التَّشبيهي بل أراد الوصول إلى طرق استدلالية أرقى ولم ينكر صورة القياس، فهو مشتق من قول العرب قاس الشيء إذا حذا حذوه وسواه عليه[٥].

وإن كان تصور ابن تيمية للقياس التَّمْثِيلي وجَعْلِه أهم صورة استدلالية بل هو الصّورة الاستدلالية المُثلى يعود إلى التَّفكك الذي شاع في عصره، فلنا أن نسأل: هل تحصين المنقول يكون بالارتداد إلى الاستدلالات الظَّنية؟، ونحن مع الرَّأي القائل أن ابن تيمية سَلَفي غالي في سلفيته، فلم يدع للعقل مجالًا فسيحًا[٦].

ونُؤمن أنَّ الاضطراب في الأحداث والمذاهب يُؤدي إلى الاضطراب في الفِكر وبخاصة للمفكر أو الفقيه المهموم بمشَكَّلات عصره، فقد تَميَّز عصر

---

(١) ابن تيمية وابن قيم الجوزية: القياس في الشرع الإسلامي، المطبعة السلفية، القاهرة ١٣٤٦هـ ص١٠.
(٢) راجع: علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص١٦٧.
(٣) راجع: د. سالم يفوت: حفريات المعرفة العربية الإسلامية، ص٢٢٢.
(٤) راجع: د. سالم يفوت: حفريات المعرفة العربية الإسلامية، ص٢٢٦.
(٥) الغزالي: شفاء الغليل، ص١٩.
(٦) راجع: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، الناشر المكتب المصري للطباعة والنشر، الجزء الثاني، بدون تاريخ، ص٣٣.

ابن تيمية بازدحام عقول الناس بكثير من الأوهام مما دعاه إلى رفض كل هذا[1]، والوقوف عند قياس التَّمْثِيل، فهدفه لم يختلف عن هدف كل من ابن حزم والغزالي اللَّذين حاولا الارتقاء بالقاعدة الفقهية عن طريق الاستعانة بالقياس البرهاني، ولكن ابن تيمية تقطعت به السُّبل، فجاء فكره مضطربًا كعصره يجانب الصَّواب أحيانًا، وبخاصة في الأخذ بالوسائل الاستدلالية.

ولا يمكن للتَّشابه أن يُقيم علما، بين أمرين قد يكون بينهما تشابه؛ لأن التَّشابه لا يمكن أن يكون من جميع الجهات، فلماذا ننتبه لأوجه الشَّبه في هذين الأمرين ولا ننتبه لأوجه الخلاف؟ صحيح أنَّ الوصف الشَّبهي قريب من الناس ولكنه ليس مُوافقًا من كل الجهات، ويعيب على من لا يُماثل بين شيئين مُتماثلين من جميع الجهات ولا يحكم لها بنفس الحكم قائلًا: إذا جَوَّزتم أن يكون الشَّيئان متماثلين من كل وجه وأنَّ العقل يجزم بثبوت أحدهما وانتفاء الآخر كان هذا قدحًا في أصل كل علم وعقل.

وقد أَقَرَّ ابن تيمية نفسه بذلك، وأنه لا يمكن الحكم بالتَّمَاثُل إلَّا من حيث أوجه التَّشابه فحسب والذي يُقابله بالضَّرورة مغايرة من منظور معين في الجزئيات المتماثلة، ومن ثَمَّ لا يُمكن الحكم بالتَّمَاثُل في أي قطاع أو جزئيات إلا نسبيًا؛ لأننا سنجد في مقابل التَّمَاثُل النِّسبي لا تماثل نسبي بين هذه الجزئيات، أو الفروع التي حكمنا عليها بالتَّمَاثُل، ومن خِلال هذا التَّمَاثُل يتكون بالضَّرورة وحده، أو اتصال ولكن يحدث أيضًا وبالضَّرورة تباين نتيجة أوجه الاختلاف.

ومع هذا ليس هناك ما يمنع من أنَّ الفقه الإسلامي احتاج إلى الجمع بين المُتماثلات من أَجَلّ إقامة علاقة بينها حتى وإن ظهر كنظرية متأثرة بالتَّمْثِيل الأرسطي، ولا يمنع أيضًا من اعتبار التَّمْثِيل خطوة، ودرجة من درجات

---

(١) راجع: د. محمد الجليند: نظرية التطبيق، ص١١٢، وأيضًا: صالح بن عبد العزيز آل منصور، أصول الفقه وابن تيمية، الجزء الأول ص٣٧، وما بعدها.

القاعدة الفقهية إلَّا أنها ليست المُنتهي بل هي إن جاز التَّعبير بداية البداية.

وإذا كان عصر ابن تيمية اتَّسَم بالاضطراب في الآراء وقد نتج عن ذلك محاربته لكل الفِرق المتأخرة، فرأى أنَّ الخلاص في البُعد عن أي أفكار خارجية، وأهمها المنْطق اليوناني، بل والبُعد عن الأفكار الدَّاخلية مثل آراء المتكلمين والمفكرين الذين سبقوه، أو كانوا في عصره، وقد حاول ابن تيمية أن يُشارك في إصلاح الأوضاع المتردية في عصره بدخول المغول إلى العالم الإسلامي.

وبطبيعة الحال فكرة الظَّن والاحتمال لا يمكن أن تَبْني قاعدة فقهية، وبخاصة أنَّ هُناك طرق استدلالية أكثر يقينًا من التَّمْثِيل، ومنها الاستقراء بل إنَّ الاستقراء إذا لم يكن تاماً مستوعباً لم يعدو أن استوعب دخلت فيه التَّتيجة المطلوبة، ولا يصح ذلك إلا في الظَّنيات؛ لأنه مهما وجد الأكثر على نمط واحد غلب على الظَّن أن الآخر كذلك[1].

وإذا كان أصول الفقه هو الميزان الذي يعرف به باطل الآراء من صائبها، فهو الميزان والمِنهاج لاستنباط القواعد الفقهية التي لا يُمكن وضعها من تماثلات جزئية تُفِيد الظَّن[2].

وأكد ابن تيمية أنَّ اليقين في قياس التَّمْثِيل أقوى منه في القياس البُرهاني؛ لأن الحكم في الجزئي هو حكم ثابت -فيما يرى- والجزئي هو الموجود حقيقة، فضلًا عن أن قياس الشُّمُول أو البرهان يقوم على مقدمة، أو قضية كُلِّية مأخوذة من قياس التَّمْثِيل.

ولقد أخطأ ابن تيمية خطأ ظاهرًا في دعواه أنَّ الكُلِّيات أمور مُقَدَّرة في الأذهان لا يعلم تحققها في الأعيان؛ لأن الوجود العَقلي له ثبوت كالوجود الخارجي، ولا فرق بينهما إلَّا إن ثبوت هذا في الخارج وثبوت ذاك

---

(١) الغزالي: محك النظر في علم المنْطق، ص٦٣- ٦٤.

(٢) راجع: الإمام محمد أبو زهرة: الغزالي الفقهيه، بحث نشر ضمن الكتاب التذكاري للإمام أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده الذي يصدره المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م، ص٥٢٩-٥٣٠.

في الذِّهن[١]، فوجود الجُزئيات وتحققها في الأعيان لا يمنع من وجود الكُلِّيات في الأذهان، وهذا ناتج عن موقف ابن تيمية بالنِّسبة للعقل، فهو عنده قاصر في مجال الحقيقة[٢]، وهذا ما دعاه إلى تضييق دائرة القياس بل دائرة الاستدلال.

فرأى أنَّ اليقين في قياس التَّمْثِيل أقوى منه في قياس البُرهان؛ لأن الحكم في الجزئي حكم ثابت والجزئي متحقق في الأعيان وقياس الشُّمُول يقوم على قضية كُلِّية مستفادة من قياس التَّمْثِيل، فالتَّمْثِيل هو الأساس وهو منتهى العلوم، فقهية، وغير فقهية.



---

(١) د. عبد المتعال الصعيدي: تحديد علم المنْطق في شرح الخبيصي على التهذيب، ص١١٠.
(٢) محمد إبراهيم دكروري: العقل ومجاله عند ابن تيمية، ورقة بحثية في مهرجان ابن تيمية، تجميع السعيد مصطفى السعيد، دمشق ١٩٦١م/ ص٩١٧.

الفصل الثالث
قياس الأولى عن ابن تيمية

أ- تمهيد:

اتفق الأصوليون علي أنَّ قياس الأولي هو ما كان الفرع فيه أولي بالحكم من الأصل، كقياس الضَّرب علي التَّأفيف في الحُرمة بجامع إيذاء الوالدين، وهو قياس قطعي للقطع بعلية العلية في الأصل وبوجودها في الفرع، أقوي منه في الأصل[١]، وقياس الأولي حجة اعتمد عليها الفقهاء في العلم الإلهي[٢]، وذكر لهذا القياس أمثلة كثيرة[٣].

ورأي ابن تيمية أنَّ الله تعالي (يُستعمل في حقه قياس الأولي -كما جاء في بذلك القرآن -وهو الطَّريق الذي كان يَسْلُكه السَّلف والأمة -كأحمد بن حنبل وغيره من الأئمة، فكل كمال ثبت للمخلوق، فالخالق أولى به، وكل نقص يُنَزَّه عن مخلوق فالخالق أولى أن يُنَزَّه عنه[٤]، ولا يمكن إنكار هذا القياس، فهو مُعْترف به، وكل من عَمَد إلى التَّفريق بين المتماثلين أو مدح شيئًا وذَمَّ ما

---

(١) محمد فرج سليم: مباحث القياس الأصولي، دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، ص١١.

(٢) راجع: محمد خليل هراس: ابن تيمية السلفي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ/ ١٩٤٨م، ص١٠٧.

(٣) من أمثلة قياس الأولى: أن المنع من ضرب الوالدين يمكن بهذا القياس، فالعلم بالمنع من ضربهما موقوف على قياس الأولى بيان ذلك: أن الإنسان لو سمع قول الله تعالى: {فلا تقل لهما أف} علم أن هذا القول خرج مخرج الإعظام لهما وإذا علم ذلك، علم أنه نهي عن التأفيف؛ لأنه ينافي التعظيم، فإنه ينافيه من حيث كان أذى قصد به الاستخفاف، فنعلم أنه نهى عن ذلك لكونه أذى، ولعلة كف الأذى عنهما والضرب، فالضرب أولى بالمنع، راجع للبصري، المعتمد، تهذيب وتحقيق محمد حميد الله، بتعاون محمد بكر وحسن حنفي، دمشق، المعهد العالي للدراسات العربية، الجزء الثاني، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م، ص٧٨٠-٧٨١، وراجع أيضا لابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية، قدم لها حسنين محمد مخلوف، دار الكتب الإسلامية، ١٩٦٦م، ومحمد أبو النور زهير، أصول الفقه، مطبعة دار التأليف، الجزء الرابع بدون تاريخ، ص٤٤.

(٤) ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية، ص٨٦.

هو من بني جنسه، أو أولى بالمدح منه، أو بـالعكس، أصـابه التَّنـاقص)[(١)]. وإذا كان الإنسان يُفَضِّل مخلوق علي مخلوق في بعض الأمـور، ويعلـم أنَّ فضـل الله على كل مخلوق أعظم من فضل أي مخلوق على آخر «كان هـذا ممـا يُبـين أنَّ مـا يثبت للرَّب أعظم مما يثبت لكل ما سواه بما لا يُدرك فكأن قيـاس الأولى أمـرًا يختص بالرَّب مع علمه بجنس ذلك الأمر»[(٢)].

ويقول ابن تيمية في قوة قياس الأولي: «مـن ذا الذي لا يُـدرك الشـمس، فإن كان لا يعرفها لجهله، فيجب أن يُترجم له، فـإن لـم يكـن يعرفهـا لِعمـاه، فبطريق الأولى لا يمكن أن يرى النّهار ولا الكواكب ولا غيرها مـن الأمـور الواضحة»[(٣)]، وقد قام الفكر الإسلامي في مجال الإلهيـات على هـذا القيـاس في مقابل الفكر اليوناني القائم علي قياس الجزئي والكلي، وقيـاس الأولي اسـتخدم في الإسلام لوضع فاصل بين الله والمخلوقات.

والخالق مُنَزَّه عن مُماثلة المخلوقات وإن حصلت موافقة في الاسم[(٤)]، ومن جعل لله ذاتًا مجردة، فهؤلاء مَثَّلوه بـأنقص المعقـولات الذِّهنيـة، وجعلـوه دون الموجودات الخارجية والنُّفاة الذين قصدوا إثبات حدوث العالم بإثبات حـدوث الجسم لم يثبتـوا بـذلك حـدوث شيء على الإطـلاق[(٥)]. ولا يصـلح أي طريـق استدلالي آخر عنـد ابـن تيميـة لإثبـات صـفات الله والكمـال الإلـهي، وأي استدلال من نوع آخر من شأنه أن يساويه بغيره من المخلوقات[(٦)].

واعتبر ابن تيمية أن قياس الأولى عقـلي مأخـوذ من إشارات القرآن في

---

(١) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، الجزء الثاني، ص١٩٠.

(٢) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص١٥٤.

(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، الجزء التاسع، ص١٥٨-١٥٩، وراجع لابن تيمية، العقيدة الأصفهانية، ص٨٦-٨٧.

(٤) ابن تيمية: الرسالة التدمرية، ص٣٤.

(٥) ابن تيمية: الفرقان بين الحق والباطل، ص١١٧.

(٦) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، الجزء الثالث عشر، ص١٤-١٥.

كثير من الآيات ومن الأمثلة المذكورة[1]، واستدل على وجود الله بهذا القياس، فالذي خلق السَّماوات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم، وخلق السَّماوات والأرض أكبر من خلق الناس والقادر على ما هو أكبر وأعظم قادر بطريق الأولى على ما هو أقل من ذلك[2].

وهذا القياس عند الأصوليين وابن تيمية قَطْعي وغير ظَنِّي ويقيني لا يُمكن التَّشْكِيك فيه[3]، ويُعَدُّ هذا هو الاتجاه التَّنزيهي عند ابن تيمية، فلا مجال هُنا لجعل المخلوق نِدًّا للخالق، فالله هو الخالق، ومن سِواه لا يَخْلق شيئًا[4]، ولا يجوز أن يستدل في العلم الإلهي بقياس شمولي تستوي أفراده، ولا بقياس تَمْثيلي يستوي فيه الأصل والفرع، فليس لله مثيل، فلا يُمكن أن يدخل مع غيره في قضية كُلِّية تستوي أفرادها، ولهذا لَمَّا سَلَك طوائف من المُتَفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأمثلة في المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلي يقين بل تناقضت أدلتهم، وغَلَب عليهم بعد التَّناهي الحِيرة والاضطراب، فسبحانه لا تُضرب له الأمثال التي تلحقه بخلقه، فلا مثيل له، فله المثل الأعلى «فإن كان المخلوق مُنَزَّهًا مُماثلة المخلوق مع الموافقة في الاسم، فالخالق أولى أن يُنزه مماثلة المخلوق وإن حصلت موافقة في الاسم»[5].

فاستخدام التَّمْثِيل في المجال الإلهي يؤدي بالضَّرورة إلى نوع من التَّشبيه بين الله ومخلوقاته، ويرى كذلك ابن تيمية أنَّ العاقل من يستخدم قياس الأولى فيما يخص الذَّات الإلهية «أمَّا إذا سلك مَسْلك المُشبهين لله والمُشركين الذين يجعلون له عدلًا ونِدًّا ومَثَلًا فَيُسَوّون بينه وبين غيره من الأمور-كما يفعل أهل الضَّلال -من أهل الفلسفة، والكلام من المعتزلة

---

(1) راجع: محمد الجليند: نظرية المنْطق، ص201.

(2) راجع: ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، 1/ 47.

(3) راجع: د. عبد الله ربيع عبد الله محمد، القطعية والظَّنية في أصول الفقه الإسلامي، دار النها للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1996م، ص115-116.

(4) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، الجزء الثالث، ص15.

(5) ابن تيمية: الرسالة التدمرية، ص62.

وغيرهم فإن ذلك يكون قولًا باطلًا»[١]. ولا تُضرب الأمثال التي يشترك وخلقه فلا شمول ولا تمثيل وإنَّما قياس الأولى هو المرجع في ذلك.

ب) قياس الأولى والصفات الإلهية:

استخدم ابن تيمية هذا القياس في تناوله أدلة وجود الله وفي صفاته؛ لأنه رأى أنَّ أي قياس آخر لا يصلح لذلك، ولا يمكن استخدامه فيما يخص الوجود الإلهي، واقتنع أنَّ قياس الأولى هو الأنسب لهذا الدّور، فالله أولى من مخلوقاته في وصفه بالعلم والحياة والقُدرة، وغيرها من الصِّفَات الإلهية، و"أسماء الله تعالى وصفاتِه أولى وإن كان بينها وبين أسماء العباد وصفاتهم تشابه، فلا يكون لأجلها الخالق مثل المخلوق ولا حقيقته كحقيقته"[٢].

ويأخذ ابن تيمية بِهذا القياس في الصِّفَات الإلهية اقتداء بالسَّلف، فقد "أثبتوا لله الصِّفَات على وجه التَّفصيل ونفوا عنه مالا يَصح من التَّشبيه والتَّمْثِيل، فكما قال تعالى: ﴿فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾[٣].

قال أهل اللُّغة: هل تعلم له سميا أي نظيرًا يستحق مثل اسمه، ويُقال له مُساميًا يُساميه، وهذا معنى ما يُروى عن ابن عباس "هل تَعْلم له سَميا" مثيلًا، أو شبيهًا "[٤]. ومِن ثَمَّ فالواجب أكمل من المُمكن ووجوده أكمل، وكذلك "في سائر الأسماء والصِّفَات المُطلقة علي الخالق والمخلوق، كاسم الحي والقدير والسَّميع والبصير، وكذلك في صفاته كعلمه وقدرته ورحمته ورضاه وفرحه وغضبه، وسائر ما نَطَقَتْ به الرُّسل من أسمائه وصفاته"[٥]. وعلى ذلك، فإنه "من المعلوم أن كل كمال ونعت ممدوح لنفسه لا نقص فيه يكون لبعض

---

(١) ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية، ص٤٩، ولابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، الجزء الخامس، ص١٩٩- ٢٠٠.

(٢) ابن تيمية: الرسالة التدمرية، ص٦٢.

(٣) سورة مريم، آية: ٦٥.

(٤) ابن تيمية: الرسالة التدمرية، ص١٥.

(٥) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص١٥٥.

الموجودات المخلوقة المُحْدِثة، فالرَّب الخالق الصَّمد القيوم، القديم الواجب الوجود بنفسه هو أولى به وكل نقص وعيب يجب أن يُنزه عنه المخلوقات المحدثة المُمْكنة، فالرَّب الخالق القُدّوس السَّلام القديم الواجب وجوده بنفسه هو أولى بأن يُنزه عنه"[١].

وقد ربط ابن تيمية بين رؤية الله تعالي وقياس الأولى، فهو تعالى أحق وأولى بالرُّؤية من غيره[٢]، وكذلك في إثبات صفة الكلام لله تعالى، يُوضح ابن تيمية أنَّ صفة الكلام ثابتة لله تعالى، ويستعين بقوله تعالي: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهْهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[٣]، "فالأول مثل العاجز عن الكلام وعن الفعل الذي لا يقدر على شيء، والآخر المتكلم الآمر بالعدل الذي هو على صراط مستقيم، فهو عادل في أمره، مُستقيم في فعله، فَبَيّن تعالي أنَّ التَّفصيل بالكلام المُتضمن للعدل والعمل المُستقيم، فإنَّ مجرد الكلام والعمل قد يكون محمودًا، وقد يكون مَذْمومًا، فالمحمود هو الذي يستحق صاحبه الحمد، فلا يستوي هذا والعاجز عن الكلام، والفعل "[٤].

ويستعين ابن تيمية أيضًا في إثباته لِصفة الكلام لقول الله تعالي ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ﴾[٥]، "فدل ذلك على أنَّ عدم التَّكلم والهدايا نقص، وأنَّ الذي يتكلم ويهدي أكمل ممن لا يتكلم ولا يهدي، والرَّب أحق بالكمال "[٦]، وإذا كان الكلام في الشَّاهد صفة كمال وعدم الكلام يكون

(١) ابن تيمية: العقيدة الأصفهانية، ص٤٩.
(٢) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، الجزء الثاني، ص٧٦.
(٣) سورة النحل: آية ٧٦.
(٤) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، الجزء الثالث، ص٢٠٤-٢٠٥.
(٥) سورة الأعراف: آية: ١٤٨.
(٦) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، الجزء الثالث، ص٢٠٤-٢٠٥.

عن آفة، فعلى ذلك يكون الله تعالي أحق بصفة الكلام وأولى من غيره بها، بعد أن ثبت أنَّ الكلام صفة كمال، وعدم الكلام آفة، والله تعالي مُنزه عن وجود الآفات به، والرُّؤية مثل الكلام، فالرؤية أمر وجودي يتعلق بالموجود، والله أظهر من كل موجود وأحق أن يُري عن كل ما سواه، وقد بَيَّن ابن تيمية أنَّ البصير أكمل والمُتصف به أولى ولله المثل الأعلى(١).

وقد رأي ابن قيم الجوزية - كما رأي ابن تيمية من قبله – "أنه سبحانه يجب أن يتفَضَّل عليهم ويتم عليه نعمته ويُريهم مواقع بِرِّه وكَرَمه، فلمحبته الأفضال والأنعام ينوعه عليهم أعظم الأنواع وأكثرهم في سائر الوجوه الظَّاهرة والباطنة ومن أعظم أنواع الإحسان والبر أن يُحْسِن إلى من أساء إليه، ويعفو عمن ظلم ويغفر لمن أذنب ويتوب على من أساء إليه، ويعفو عمن ظلم ويغفر لِمن أَذْنَب ويتوب على من تاب الله ويقبل عذر من اعتذر إليه، وقد نَبَّه عباده إلى هذه الشِّيَم الفاضلة والأفعال الحميدة وهو أولى بها منهم وأحق وكان له في تقدير أسبابها من الحكم والعواقب الحميدة ما يُبهر العقول فسبحانه وبحمده"(٢).

ويُضيف ابن تيمية أنَّه قد ثبت للخالق الصِّفَات الكاملة التي لا نقص فيها من وجهين، أحدهما: أن الخالق الواجب بذاته أكمل من المخلوق القَابل للعدم المُحدث المربوب، والثاني: أنَّ كل صفة فيها كمال للمخلوق، فإنَّما استفادها من الرَّب؛ لأن الله هو مُبدي الكمال وهو خالقه ومُبْدِعه ومُعْطِيه(٣)، و"إذا علم انتفاع التَّساوي بين الكامل والنَّاقص وعلم أنَّ الرَّب أكمل من خَلْقِه وجب أن يكون أكمل منهم وأحق منهم بكل كمال بطريق الأولى والأحرى"(٤)، فأسماء الله تعالى وصِفاته أولى، وإن كانت هذه الأسماء بينها

---

(١) ابن تيمية: الرسالة الأكملية، تقديم: أحمد حمدي إمام، مطبعة المدني، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ص١٨.
(٢) ابن قيم الجوزية: مفتاح دار السعادة، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، جـ١، ١٣٢٣هـ، ص٢٩٨-٢٩٩.
(٣) ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية، ص٨٦.
(٤) نفس المصدر، ص٨٦.

وبين أسماء العباد وصِفاتهم تشابه أن لا يكون لأجلها الخالق مثل المخلوق ولا حقيقته كحقيقته"[١]، وقد ذكر الله كثيرًا من النُّصوص "لبيان أنَّه المُستحق للعبادة لا إله إلا هو رَدًّا على المُشركين"[٢].

فالقرآن يجعل من القياس الأولى مِنهاجًا لتنزيه الله عن الشُركاء عن طريق ضرب الأمثلة، ويستشهد ابن تيمية بقوله: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[٣].

ويشرح ابن تيمية قائلًا: "إذا كنتم لا ترضون ذلك لي وأنا أحق بالكمال والغنى منكم؟ وهذا يبين أنه تعالي أحق بكل كمال من كل أحد "[٤]. فقد "بَيَّن سبحانه أن مملوك الرجل لا يكون له شريكًا في ماله حتى يُخالفه كما يُخالفه نظيره، فكيف يُنزهون المخلوق عن الشّركة ويجعلون للخالق شركاء"[٥].

وقد أثبت الله أنَّ القُدرة الإلهية عن طريق قياس الأولى، وبَيَّن ذلك بقوله تعالي: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾[٦].

فبَيّن الله أنَّ الذي له قدرة على الخلق أفضل من الذي ليس له قدرة على ذلك، فالقدرة والملك والإحسان صفة كمال[٧]، وفي بيان الخلق، يُبين الله أنه أحق بالخلق وأفضل بقوله تعالي: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا

---

(١) ابن تيمية: الرسالة التدمرية، ص٦٢.
(٢) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، الجزء الثالث، ص٢٠٤-٢٠٥.
(٣) سورة الروم: آية: ٢٨.
(٤) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، ج٥، ص٢٠٢.
(٥) محمد الجليند، نظرية المنطق، ص٢٠٣.
(٦) سورة النحل، آية: ١٧.
(٧) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، جـ٥، ص٢٠٠-٢٠١.

تَذَكَّرُونَ﴾(١)، "وقد بَيّن أنَّ الخلق صفة كمال وأنَّ الذي يخلق أفضل مـن الذي لا يخلق وأنَّ من عدل هذا بهذا فقد ظلم، وقال تعالي: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾(٢)، فَبيّن أنَّ كونه مملوكًا عاجـزًا صفة نقص وأنَّ القُدرة والملك والإحسان صفة كمال وأنَّه ليس هذا مثل هذا، وهذا لله وذلك لِما يعبد من دونه "(٣).

ويستلزم إثبات بعض الصِّفَات إثبات صفات أخرى "فإنه يلزم من وجود الإحسان والرَّحمة وجود القُدرة والمَشِيئة، وقِس على هذا غيره من الصِّفَات"(٤).

وقـد أَدَّي إثبـات صـفات الله ونفيهـا إلى تنـازع شـديد بـين الفِـرق الإسلامية، فهل صـفات الله حقيقـة في الخـالق مجـاز في المخلـوق أم المسـألة عكسية؟ أم أنها حقيقة في الاثنين؟ ومِن رأي ابن تيمية أن الصِّـفَات موجـودة في المخلوق وموجودة في الخالق والمخلوق(٥)، فهو مع إثبات الصِّفَات، ومعـروف أنَّه قد تمَّ الرَّد على نُفاة الصِّفَات من جانب مُثْبِتيها بقياس الغائب على الشَّـاهد "فقالوا: العالِم شاهدًا من له العلم والمتكلم من قـام بـه الـكلام والـحي المُريـد والقادر من قام به الحيـاة والإرادة والقـدرة ولا يُعقـل إلّا هـذا فقـالوا أولًا إنَّ شرط إطلاق الاسم شاهد وجود هذه الصِّفَات ولا يستحق الاسم في الشَّاهد إلّا من قامت به فكذلك في الغائب، قالوا ولأن علـم كـون العـالم عالمًـا شـاهدًا وجود العلم وقيامه بـه، فكـذلك في الغائـب على الشَّـاهد في العِلَّـة والشَّـرط والاسم والحدّ، فقالوا: حَدّ العالم مُشاهدًا من قيـام بـه العلـم. فكـذلك غائبًـا وعليه كونه علمًا شاهدًا قياس العلم به فكذلك غائبًا فكيـف تنكـرون هنـا

(١) سورة النحل: ١٧.
(٢) سورة النحل: ٧٥.
(٣) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، الجزء الخامس، ص٢٠١-٢٠٥.
(٤) ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية: ص١١.
(٥) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص٣٠٠-٣٠١.

قياس الغائب على الشَّاهد وتحتجون له في مواضع أخرى فأي تناقض أكثر من ذلك، فإن كان قياس الغائب على الشَّاهد باطلًا بطل احتجاجكم علينا في هذا الموضع، وإن كان صحيحًا إذا استدللتم به.. باطلًا إذا استدل به خصومكم"(١).

وهذه الصِّفَات ثابتة لله، وقد أنكر ابن تيمية على نُفاة الصِّفَات أقوالهم، فعندهم "لا يُوصف الله بأنه حي عليم قدير؛ إذ ليس واصفه بذلك أولى من وصفه بأنه عاجز جاهل ميت، والخالق لا بُد أن يكون حيًا عليمًا قديرًا سبحانه وتعالى عَمَّا يقول الظالمون عُلوًّا كبيرًا "(٢).

وقد أثبت ابن تيمية الصِّفَات الحِسِّية عن طريق قياس الأولى، فيري أنَّه كما يُشار إلى المُحدث في جهة، فكذلك الرَّب، ولكن إشارة تليق بجلاله و"لا يمكننا الإشارة إلى ربنا في قِدَمِه وأَزَلِيّته إلا بها؛ لأننا مُحْدِثون والمُحدث لا بد له في إشارته إلى جهة، فتقع تلك الإشارة إلى ربه كما يَلِيق بِعظمته لا كما يتوهمه هو نفسه"(٣).

وربط ابن تيمية بين صفات وجوده تعالى على العرش وبين قياس الأولى، فإن "إثبات وجود الرَّب على العرش من غير أن يكون جسمًا أقرب من العقل وأولى بالقبول، وإذا ثبت أنّه فوق العرش فرؤية ما هو فوق الآن وإن لم يكن جسمًا أقرب إلى العقل وأولى بالقبول من إثبات قول النُّفاة"(٤). وهذا يعني أنَّ ابن تيمية لم يربط بين صِفات، كالقُدرة والإرادة وبين قياس الأولى فحسب، بل رَبَط بين هذا القياس وبين إثبات الصِّفَات الحِسِّية كالاستواء والوجه وغيرها وإذا ثبت اتِّصافه تعالى بهذه الصِّفَات وما اتَّصف به وجب له امتنع تجرد ذاته عن هذه الصِّفَات فكان تقدير ذاته مُنْفكة عن هذه الصِّفَات تقديرًا

---

(١) ابن القيم الجوزية: مفتاح دار السعادة، الجزء الثاني، ص٨٢.
(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، المجلد الثالث عشر، ص١٩٨.
(٣) ابن تيمية: الرسالة الأكملية، ص٣٥.
(٤) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، الجزء الثاني، ص٧٧.

مُمْتنعًا، فكُل كمال ثبت للمُمكن أو المُحدث، فالواجب القديم أولى بـه، وكل كَمال للمخلوق المَرْبُوب، فإنما استفاده من خالقه وربه ومُدَبّره فهو تعالى أحق به منه "[١].

وكذلك كل نفي عن الصِّفَات غير اللّائقة بالله والتى معلوم بـالفِطرة أنّـه من أعظم التّناقص والعيوب وأقرب شبيهًا بالمعدوم عند ابـن تيميـة "كان مـن المعلوم بالفِطرة أنَّ الخالق أبعد عن هذه النّقائص والعيوب من كل ما ينفي عنه وأن اتّصافه بهذه العيوب من كل ما ينفي عنه وأن اتّصـافه بهـذه العيـوب مـن أعظم المُمْتنعات "[٢]. فكمـا أنَّ إثبـات الصِّـفَات كمـال، فـإنَّ نـفي النَّقـائِص والعيوب لأنها صفات قبح كمال لله أيضا، وكما رد الذيـن اثبتـوا الصِّـفَات على خصومهم من النفاة بقياس الغائـب على الشّـاهد، فالعـالم في الشّـاهد مـن له العلم والمتكلم من قام به كلامه والقادر والمُريد من قامـت بـه القـدرة الإرادة ولا يعقل إلّا هذا؛ لأن شرط إطلاق الاسم في الشّاهد وجود هذه الصِّفَات، فمن باب أولى أنَّ هذا في الغائب وشرطه صحة قيام القُدرة في الشّاهد كونـه قـادرًا فكذلك يكون في الغائب أولى مـن إطـلاق الصِّـفَات في الشّـاهد[٣]. وبالمثـل يَنْتَفي عنه أي نقائص بطريق الأولي.

وبالجُملة فقياس الأولى هو القِياس المُناسب عند الأصوليين عامة وعند ابن تيمية خاصة وعند الحديث عن أي مسألة إلهية، وهـذا القيـاس لا يشـبه القياس التَّمْثِيلي، ولكـن يَثْبُـت بالعقـل فـلا يجـوز في إثبـات صـفات الله استخدام قياس تَمْثيلي تستوي أفراده، ولا قياس شمول، أمّا قيـاس الأولى غـير مستحيل في حق الله تعالى بل هو واجب له ومُستعمل في حقـه عقـلًا ونقـلًا، فهذا القيـاس لا يُشبـه ولكنـه يثبت بالعقـل إنَّ ما جـاز مدحًـا في المخلـوق

---

(١) ابن تيمية: الرسالة الأكملية، ص١٩.

(٢) ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية، ص٨٨، وراجع لابن القيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، الجزء الثاني، ص٨٠-٨٢.

(٣) ابن القيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، الجزء الثاني، ص٨٢.

فالخالق أولى به.

فلا يرضى ابن تيمية أن يستعمل في حق الله بقياس غير قياس الأولى وقد اعتبر أنَّ هذا رد على المخالفين له؛ لأن في قياس الأولى "يكون الحكم المطلوب أولى بالثبوت من الصّورة المذكورة في الدَّليل الدَّال عليه وهذا النَّمط هو الذي كان السَّلَف والأئمة كالإمام أحمد وغيره من السَّلف يَسْلُكونه من القِياس العقلي في أمر الرُّبوبية وهو الذي جاء به القرآن وذلك أنَّ الله سبحانه لا يجوز أن يستخدم معه قياس الشُّمُول الذي تستوي أفراده ولا قياس تمثيل الذي يستوي فيه حكم الأصل والفرع، فإن الله تعالى ليس كمثله شيء لا في نفسه المذكورة بأسمائه ولا في صفاته ولا في أفعاله ولكن يَسلك في شأنه قياس الأولى، فلله المثل الأعلى "(١). فلا يصح أن تُضرب الأمثال التي فيها مماثلة للخلق في حق الله؛ لأن لا مَثِيل له ولا يجوز أن يشترك مع خلقه في قياس آخر غير الأولى، "والخالق أولى عن مُماثلة المخلوق، وإن حصلت موافقة في الاسم "(٢).

ولمَّا ساق المُتكلمون والفلاسفة أقيسة التَّمْثِيل أو الشُّمُول في المطالب الإلهية فقاسوا عالم الغيب على عالم الشهادة وأثبتوا أنَّ حكم هذا كذلك، لم يصلوا فيها إلى يقين بل تناقضت أدلتهم وغَلَب عليهم الاضطراب والحيرة.

ج) الأصل الإسلامي لقياس الأولى:

استخدم هذا القياس في الحياة الإسلامية منذ أيام الرَّسول ﷺ، فقد قال ﷺ في أحد أحاديثه: ((من صلى العصر فجلس يُملي خيرًا حتى يُمْسي كان أفضل ممن أعتق ثمانية من ولد إسماعيل)). وهذا قياس الأولوية، ومعناه: أنَّ من أعتق لثمانية من ولد إسماعيل أفضل مقدر مخصوص ومن أملي غير (ما) لخير غير مقدورًا ولا محصورًا، وقد يدخل في الإملاء الحث على عتق ثمانية

(١) ابن تيمية: العقيدة الأصفهانية، ص٤٩.

(٢) ابن تيمية: الرسالة التدمرية، ص٣٨- ٣٩.

وأكثر من بني إسماعيل، فكان الأفضل"(١). وقد استعمل هذا القياس من جانب الأنبياء في الاستدلال على وجود الله وإثبات صفات الكمال، ولم يتم استخدام الأنواع الأخرى من الأقيسة التي تستوي أفرادها بل يستخدم في هذه الحالات قياس الأولي الذي يقرر أنَّ ما ثبت لغير الله من صفات الكمال بطريق الأولى وتَنَزُّهه عن النّقائص بنفس الطَّريقة(٢). وهذا الطريق صورة من صور الاستدلال الإسلامي، وهو طريق أفضل للوصول إلي التَّصديقات وقد أفاض ابن تيمية في بيان أفضلية القياس الإسلامي على القياس الأرسطي وخاصة في التميز بَين الله ومخلوقاته، وهذا القياس الإسلامي من وجهة نظر ابن تيمية يفوق القياس الأروسطي.

فقد مَيَّز الله بين الخالق والمخلوق، وهذا موجود في القرآن الكريم، ويستشهد ابن تيمية بقوله تعالي: "ليس كمثله شيء "وبهذا القياس يتضح الفارق بين الخالق والمخلوق، وتنتسب إلي الخالق الصِّفَات الطيبة بطريق الأولي، وتنفي عنه الصِّفَات السيئة باستخدام نفس القياس.

وقد استخدم السَّلف من بعد الأنبياء هذا القياس اتّباعًا للقرآن، وقد"قاس الله الخلق الجديد الذي أنكره أعداؤه على خلق السَّماوات والأرض وجعله من قياس الأولى"(٣)، وذكر ابن تيمية أنَّ قياس الأولى كان يستخدمه الأنبياء في الاستدلال على الوقت على الرَّب سبحانه وتعالى، ولم يَتم استخدام قياس تمثيل ولا شمول، ويعتبره الطريق الوحيد للبَرْهنة الصَّحيحة في أهم وأخطر مسائل الفكر الإنساني، وهو الميزان الذي أنزله الله لِتُفَرِّق به بين الحق والباطل وكان مفهوم الميزان هو ما يعرف به تماثل المُتماثلات من الصِّفَات

---

(١) ناصح الدين عبد الرحمن الأمصاري المعروف بابن الحنبلي: أقيسة النبي ﷺ تحقيق: أحمد حسن جابر، وعلي أحمد الخطيب، الطبعة الأولى ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، ص١٤٥-١٤٦.

(٢) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص١٥٠، وأيضًا: لابن القيم الجوزية: مفتاح دار السعادة الجزء الثاني، ص٧٦.

(٣) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، الجزء الأول، ص١٣.

وكذلك ما يعرف به اختلاف المختلفات وهو يَفُوق الأقيسة الكُلِّية التي وضع ألفاظها المناطقة، فهو أيسر وأوضح وقد سلك السَّلف والأمة كأحمد ابن حنبل وغيره من الأئمة هذا القياس في أمر الرُّبُوبية[1]. فقد كانوا هؤلاء يستدلوا على الرَّب تعالى بذكر آياته، و"لهذا كانت الأقيسة العقلية المذكورة في القرآن من هذا الباب -كما يذكر في دلائل ربوبيته وإلهيته ووحدانيته وعِلمه وقدرته وإمكان المعاد وغير ذلك من المطالب العالية السّنيّة والمعالم الإلهية التي هي أشرف العلوم وأعظم ما تكمل به النُّفوس من المعارف "[2].

ولا يصح استخدام الأقيسة العَقْلية البرهانية في مجال الإلهيّات[3]. وقد "أخذ السَّلف بهذا القياس من إشارات القرآن إليه في كثير من الآيات وبمثل هذا الطريق كان سلف الأمة يأخذون في المطالب الإلهية كما استعمل نحوها الإمام أحمد، ومَنْ قَبْله، ومن بعد أئمة الإسلام وبمثل هذا الدَّليل جاء القرآن الكريم في تقرير أصول الدِّين في مسائل التَّوحيد والصِّفَات وإثبات المعاد ونحو ذلك، فقياس الأولى هو الطَّريق الصَّحيح للبحث في الأمور الإلهية لاعتماده في دِلَالته على الأمثلة المضروبة من الواقع الحِسِّي "[4].

وقد استخدم القرآن قياس الأولى في كثير من المواقف، فعلى سبيل المثال لا الحصر، في الاستدلال على البَعْث، ويذكر ابن تيمية قول الله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[5]. ويكمل ابن تيمية بقوله: "من يحي العظام وهي رميم قياس حُذفت مُقدمتاه لظهورها والأخرى سَالبة كُلِّية قَرَن معها دليلها وهو المثل المَضْرُوب، والاستفهام إنكار مُتَضمن للنَّفي أي لا أحد

---

(١) ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية، ص٤٩.
(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، الجزء التاسع، ص١٤١-١٤٢.
(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، الجزء التاسع، ص١٤١-١٤٢.
(٤) محمدالجليند: نظرية المنْطق، ص٢٠١.
(٥) سورة يس: آية: ٧٨-٧٩.

يُحيي العظام وهي رميم فإنَّ كونها رميمًا يمتنع عِنْده إحياءها لمصيرها إلى حال اليُبس والبرودة المُنافية للحياة التي مَبْناها على الحرارة والرُّطوبة ولِتفرُّق أجزائها واختلافها بغيرها ولنحو ذلك من الشُّبهات "(١).

ويستدل القرآن على البَعْث بآيات أخرى، فيذكر لنا ابن القيم الجوزية قوله: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ على أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾(٢)، فقد استدلت الآية على إمكان البَعْث بخلق السَّماوات والأرض، وأكَّدت هذا القياس بضرب من الأولى وهو أنَّ خلق السَّماوات والأرض أكبر من خلق الناس، ويقدر على ما هو أكبر وأعظم قادر على خلقهم "(٣).

وقد نظر الأصوليون إلى قياس الأولى على أنه قياس عَقْلي مأخوذ من إشَارات القرآن الكريم في كثير من الآيات ومِن الأمثلة المضروبة فيه والتي تدل على أنَّ الله أولى من خَلْقه بكل ما هو فاضل أن ينسب له وهو أولى أيضًا بالتَّنْزيه عن كل ما هو رَدِيء(٤).

واستخدم القرآن في دَلائِله أيضًا -كما يُشير ابن تيمية- التَّدليل على قدرة الله بقياس الأولى، فيُشير ابن تيمية إلى أنَّ القرآن والحديث بهما أمثلة عديدة، وأدلة مُتنوعة، فقد بَيَّن سبحانه الحقائق بالمقاييس العَقْلية والأمثلة المَضْروبة كما بَيَّنَ طُرق الفرق بين المختلفين، والقرآن يستعمل في ذلك هذا القياس وبِمثل ذلك جاء القرآن في تقرير أصول الدِّين، وقد تَمَّ الإشارة إلى هذا القِياس لِبيان قدرة الله، فقد قال تعالي: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ على أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا﴾(٥)، و"في هاتين الآيتين إثبات حكم الشَّيء بناء على

---

(١) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، الجزء الأول، ١٩٧٩م، ص٣٣.

(٢) سورة يس، آية: ٨١.

(٣) ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين عن رب العالمين، الجزء الأول، ص١٤٧.

(٤) راجع: محمد الجليند: نظرية المنطق، ص٢٠١.

(٥) سورة الإسراء، آية: ٩٩.

ثبوت نظيره؛ لأن من خلق الشيء يكون قادر على خلق مثله. فخلق السّماوات والأرض أكبر من خلق النّاس ومن يخلق ما هو أكبر في الوجود يكون قادرًا على أن يخلق ما هو أقل منه من باب أولى على إعادة خلقه في المرة الثانية ويكون أقدر على ذلك"[1]. واستَدلَّ القرآن على النَّشأة الأخرى بالنَّشأة الأُولى، وقد أشار إلى ذلك ابن تيمية، فقول الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ على أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ على كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[2]. وقوله: ﴿لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾[3]. "فإن من المعلوم ببداهة العقول أنَّ خلق السَّماوات والأرض أعظم من خلق أمثال بني آدم والقُدرة عليه أبلغ وأنَّ هذا الأيسر أولى بالإمكان والقُدرة من ذلك وكذلك استدلاله بالنَّشأة الأولى في مثل قوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾[4]. وهذه الأمثال وغيرها تدُل على الاستدلال بقياس الأولى"[5].

وأظهر الله في آياته أنّه أولى بالاتِّباع من غيره، فيشير ابن تيمية إلى قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ (٣٤) قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[6].

يفسر ذلك بأن الله "يُبين بما هو مُسْتَقِر في الفِطرة أنَّ الذي يَهْدي إلى الحق أحق بالاتباع ممن لا يَهْدِي إلَّا أن يَهْدِيه غيره فيلزم أن يكون الهادي

---

(١) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، الجزء الأول، ص١٢.
(٢) سورة الأحقاف، آية: ٣٣.
(٣) سورة غافر، آية: ٥٧.
(٤) سورة الروم، آية: ٢٧.
(٥) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، الجزء الأول، ص٣٢.
(٦) سورة: يونس، آية: ٣٥.

بنفسه هو الكمال دون الذي لا يهدي إلا بغيره، وإذا كان لا بد من وجود الهادي لغير المهتدي لنفسه هو الأكمل "[١]. والذي يملك النَّفع والضُّر للخلق أولى أن يُطاع وَأولى بالكمال، فيقول تعالي: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾[٢]، ويشرح ابن تيمية قائلًا: فدل على أنَّ الذي يرجع إليه القول أو يملك الضُّر والنَّفع أكمل منه[٣].

ويدخل ابن تيمية قياس الأولى في الثَّواب والعِقاب، فقد فَسَّر قوله تعالي: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾[٤]، بقوله: "ما أصابك من حسنة، ومن سيئة، النِّعم، والمصائب – كما تقدم – لكن إذا كانت المصيبة من نفسه؛ لأنه أذنب، فالذَّنب من نفسه بطريق الأولى، فالسَّيئات من نفسه بلا ريب[٥]، وكذلك يستخدم ابن تيمية قياس الأولى في إثبات التَّوحيد، وينفي الله أن يكون له شركاء، فيشرح ابن تيمية قوله تعالي: ﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[٦]، يشرحها بقوله: " إذا كنتم لا ترضون بأن المملوك يشارك مالكه لِمَا في ذلك من النَّقص والظُّلم فكيف ترضون ذلك لي وأنا لي وأنا أحق بالكمال والغنى منكم؟ وهذا يُبين أنه تعالى أحق بكل كمال من كل أحد"[٧].

وقد نفى الله الألوهية عن المسيح بقياس الأولى والأحرى، فيرى أن قوله

---

(١) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، الجزء الخامس، ص٢٠٤.
(٢) سورة طه، آية: ٨٩.
(٣) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، الجزء الخامس، ص٢٠٤.
(٤) سورة النساء، آية: ٧٩، وراجع لابن تيمية: جواب أهل العلم والإيمان، تحقيق نور سعيد، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى ١٩٩٢م، ص٥١-٥٢.
(٥) ابن تيمية: مجموعة الرسائل، الجزء الخامس، ص٢٠٢-٢٠٤.
(٦) سورة الروم: آية ٢٨.
(٧) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، الجزء الخامس، ص٢٠٢.

تعالي: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾(١)، جعله الله دليلًا على نفي الألوهية فَدَلَّ ذلك على تنزيهه عن ذلك بطريق الأولى والأحرى؛ لأنه قال كذلك ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾(٢) والصَّمد الذي لا جوف له ولا يأكل ولا يشرب(٣).

د)قياس الأولى والكمال الإلهي:

يظهر قياس الأولى الكمال الإلهي –في رأي ابن تيمية – فإنَّ "كَوْن هذا أكمل يقتضي أنَّ هذا أفضلِ من هذا، وهذا أفضلِ من هذا، وفضل أحدهما يمنع مساومة الآخر له، فَلِأَن يمنع كَون الآخر أفضل بطريق الأولى وأيضًا فلو كان كماله موقوفًا على ذلك الغير للزم أن يكون كامله موقوفًا على فعله لذلك الغير وعلى مُعاونة ذلك الغير في كماله موقوف عليه، وإذا فعل ذلك الغير وأفعاله موقوفة على فعل المُبدع لا تفتقر إلى غيره فيلزم أن يكون كماله مَوْقوفًا على غيره، فإذا قيل كماله مَوْقُوف على مخلوقه لَزِم أن لا يتوقف على مخلوقه، وما كان ثبوته مُستلزمًا لعدمه كان باطلًا من نفسه وأيضًا فذلك الغير كل كمال له فمنه وهو أحق بالكمال منه، ولو قيل يتوقف كماله عليه لم يكن متوقف إلا على ما هو من نفسه وذلك متوقف عليه لا على غيره "(٤).

ويثبت ابن تيمية الكمال بطريقه الأولي والأخرى، فالواجب القديم الخالق إمَّا أن يكون ثبوت الكمال له مُمْكنا له وإمَّا أن لا يكون، والثاني: ممتنع لأن هذا ممكن للموجود المحدث الفقير الممكن، "فلأن يمكن للواجب الغني القديم بطريق الأحرى، فإذا كان الكمال الممكن الوجود مُمْكنًا للمفضول فيمكن للفاضل بطريق الأولى؛ لأن ما كان مُمْكنًا لِما وجوده ناقص فلأن يُمكن لِما وجوده أكمل منه بطريق الأولى، لاسيما وذلك أفضل من

(١) سورة المائدة، آية: ٧٥.
(٢) سورة الإخلاص، آية: ٢.
(٣) ابن تيمية: الرسالة التدمرية، ص٨٣-٨٤.
(٤) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، الجزء الخامس، ص٢٠٠.

كل وجه، فالفاضل أحق بالكمال بطريق الأولى[١].

وإذا كان المخلوق استفاد أي نوع من الكمال من خالقه، فخالقه أحق به، فالذي جعل غيره قادرًا أولى بالقدرة والذي علم غيره أولى بالعلم والذي أحيا غيره أولى بالحياة والفلاسفة توافق على هذا -فيما يري ابن تيمية- ويقولون "كل كمال للمعلول فهو من آثار العِلَّة والعِلَّة أولى به "[٢]. ولا يتوقف هذا الكمال على غيره "وذلك الغير إن كان مَخْلُوقًا له لزم الدُّور القِبلي لمتنع فأن ما في ذلك الغير من الأمور الوجودية فهي منه، ويمتنع أن يكون كل من الشَّيئين فاعلًا لآخر"[٣].

وقد بَيَّن سبحانه -كما يقول ابن تيمية- بما هو مُستقر في الفطر أنَّ الذي يَهْدي أحق بالاتباع ممن لا يَهْدي إلَّا أن يهديه غيره فلزم أن يكون الهادي بنفسه هو الكامل دون الذي لا يهدي إلا بغيره، وإذا كان لا بد من وجود الهادي لغير المهتدي بنفسه فهو الأكمل[٤].

وعلي هذا فإذا كان التَّنزيه عن النَّقائص نوع من أنواع الكمال في المخلوق، فالرَّب أحق وأولي به وقد استخدم الاستدلال بالأولى في محاجته للمُشركين. فهو سبحانه مُنزه عن العيوب والنَّقائص، فلله المثل الأعلى [٥]، وعلم هذا بالاضطرار و"إذا علم انتفاء التَّساوي بين الكامل، والناقص وعلم أنَّ الرَّب أكمل منهم وأحق منهم لكل كمال بطريق الأولى والأحرى "[٦]، ثُم كيف يجعل الإنسان للرَّب ما يكره أن يكون له ويستحي من إضافته إليه والرَّب أحق أن يُنزه عن كل المكروهات المنقصات "وكل كمال للموجود لا

---

(١) نفس المصدر، والجزء، ص١١٩.

(٢) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، الجزء الخامس، ص١٩٩.

(٣) نفس المصدر والجزء، ص٢٠٠.

(٤) راجع: ابن تيمية: الرسالة الأكملية، ص١٨، والتدميرية ص٨٣.

(٥) ابن تيمية: الرد على المنْطقين، ص٣٥٠، وأيضًا: الرسالة الأكملية، ص١٧.

(٦) ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية، ص٨٧.

يستلزم نَقْصًا فواجب الوجود أولي به من كل موجود "[١]، وكل ما يحمد على ما له من صفات الكمال وما يحمد به المخلوق أحيانًا فهو من الخالق في أساسه، فثبت أنه مستحق للمحامد وأحق من كل محمود والحمد والكمال من كامل.

وقد أورد ابن تيمية كثيرًا من الآيات القرآنية التي تدل على أن الكمال واجب لله بطريق الأولي، مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[٢]، ويستطرد ابن تيمية قائلًا: "هذا يُبين أنَّ العالم أكمل ممن لا يعلم وقال تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ * وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ * وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ﴾[٣]، فَبَيَّن أنَّ البصير أكمل والنُّور أكمل والظِّل أكمل وحينئذ فالمتصف به أولى ولله المثل الأعلى[٤].

وقد وَهَب الله للمخلوق الغِنى في بعض الأشياء والغنى بنفسه أغنى من الغنى بغيره في بعض الأشياء والغنى بنفسه أكمل من الغنى بغيره[٥]، فما دام الخالق منح المخلوق أي صفة كمال فهو أولى بها منه، فإمّا أن يكون الكمال واجب لله مُمْتنعًا عليه، فإذا كان مُمْتنعًا عليه فكيف منح غيره الكمال، فليس له سبحانه إلا أن يكون الكمال واجب له[٦]. وقد تبع ابن القيم إثباته للكمال بطريق قياس الأولى وعنده "من جعل غيره سميعًا بصيرًا عالمًا مُتكلمًا حَيًّا حكيمًا قادرًا فَرِيدًا رحيمًا مُحْسنًا فهو أولى بذلك وأحق منه ويُثْبِت له من هذه الصِّفَات أكملها وأتمّها وهذا مقتضى قولهم الكمال مُستفاد من كمال عِلَّته ولكن نحن نُنَزِّه الله عز وجل لا عن طريق إطلاق هذه العبارة في حقه بل نقول كل ثبت للمخلوق غير مستلزم لنقص فخالقه ومُعْطيه إياه أحق

---

(١) راجع: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، الجزء الثاني، ص٢٠٢، والجزء الأول ص٣٦.

(٢) سورة الزمر، آية:٩.

(٣) سورة فاطر، آية: ١٩-٢١.

(٤) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل،جـ ٥، ص٢٠٣، وأيضًا: لابن تيمية: الرسائل الأكملية، ص٩٣.

(٥) ابن تيمية: الرسالة الأكملية، ص٣٣.

(٦) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، الجزء الخامس، ص١٩٩- ٢٠٠، ولابن تيمية أيضًا: منهاج السنة النبوية، الجزء الأول، ص١٩٤، والعقيدة الأصفهانية ٨٦-٨٨.

بالاتِّصاف به وكل نَقْص في المخلوق، فالخالق أحق بالتَّنْزيه كالكَذِب والظُّلم والسَّفه والعيب، يجب أن يُنزه عنها مُطْلقًا، وإن لم يُنَزَّه عنها بعض المخلوقين، وإذا استدللنا على حكمته تعالى بهذه الطَّرائق نحو أن يُقال: إذا كان الفاعل الحكيم الذي لا يفعل إلَّا لحكمة وغاية مَطْلوبة له من فعله أكمل ممن يفعل لا لغاية ولا حكمة ولا لأجل عاقبة محمودة وهي مَطْلوبة من فعله في الشَّاهد ففي حقه تعالى أولى، فإذا كان الفعل للحكمة كمالًا فينا، فالرَّب تعالى أولى به وأحق "[1].

د) تعقيب:

أثبت ابن تيمية أن قياس الأولى له أصل في الإسلام، وأنَّه مستخدم ومعروف عند المسلمين، ونحن معه في ذلك إلَّا أنَّ هذا القياس طريق استدلالي معروف وله جذور سابقة، فعندما يقول أَرِسْطُو "إذا كان أحد أمرين أشبه بالأفضل والآخر أشبه بالأخس فإن الأشبه بالأفضل كذا أفضل من كذا فإن المُتقدم من الناس في الفضل أفضل من المتقدم من الخيل في الفضل "[2]. بل إنَّ ما هو موجود للمحرك الأول عند أَرِسْطُو أَوْلى مما هو موجود لأي كائن آخر، فيقول: "ما هو موجود للمحرك الأول أثر مما هو موجود للشيء الأفضل والأكرم، فهو أثر مثل إنَّ ما هو موجود لله أثر مما هو موجود للإنسان، وما هو موجود للنَّفس أثر مما هو موجود للبدن، وما يخص الأفضل أفضل مما يخص الإنسان، فإنهما بالأشياء المشتركة في كليهما ليس يختلفان، فأمَّا بالأشياء التي تخصهما فقد يفضل أحدهما صاحبه "[3].

وقد أخذ علماء الكلام بقياس الغائب على الشَّاهد مع التفرقة بينهما، فالشَّاهد يدل على الغائب وهو خلافه[4]، فما يوصف به العباد يوصف الله به

(١) ابن قيم الجوزية: مفتاح دار السعادة، الجزء الثاني، ص٨١.
(٢) أَرِسْطُو: المنْطق، كتاب الطوبيقا، الجزء الثالث، ص٥٤٠.
(٣) نفس المصدر، والجزء، ص٥٣.
(٤) الماتريدي: كتاب التوحيد، تحقيق: د. فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠، ص٢٨ -٢٩.

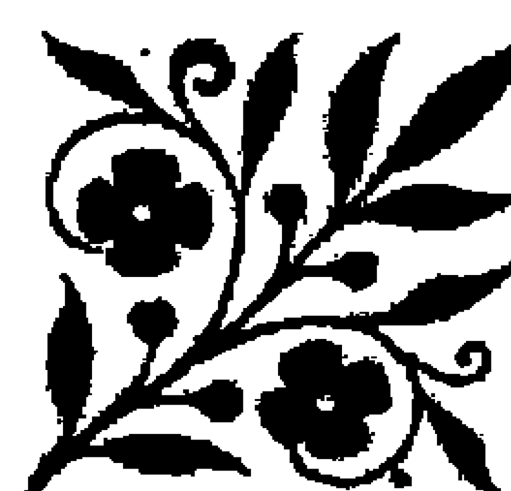
على ما يَلِيق بجلاله، وقد أنكر ابن تيمية هذا القِياس في المجال الإلهي - كما رأينا - واعتد بقياس الأولى إلَّا أنَّه أحيانًا يُردد رأي المُتكلمين، فيقول أنَّ "ما يوصف به العِباد يُوصف الله به على ما يَلِيق مثل الحياة والعِلم والقُدرة"[1].
وقد استخدم بعض المتكلمين صورًا أُخرى من القِياس ومنها قياس الأولى في إثبات بعض الصِّفَات الإلهية مثل صفة الكلام " فالله مُنَزَّه عن المعنى الذي يقتضي الصَّم والعَمَى، وكذلك البُكم، وهو أَوْلى، إذا هو يحمد به الشَّاهد وبه يتفضل البشر عن سائر الحيوان"[2]

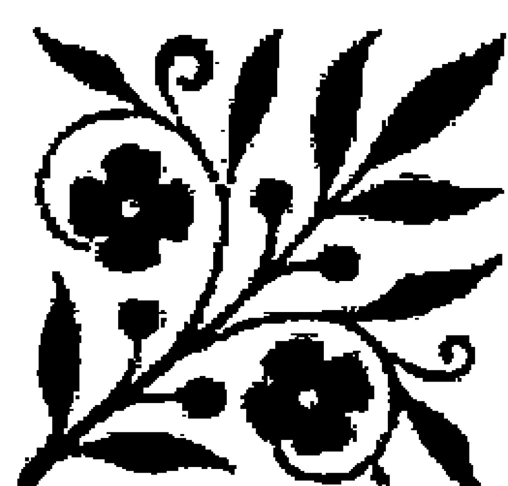
واتَّضح لنا من خلال البّحْث في نصوص ابن تيمية، وفحصها أن صور الاستدلال عنده تنحصر في نوعين من القياس، وهما: قياس التَّمْثِيل، وقياس الأولى. والتَّمْثِيل يأتي منه عامة علوم بني آدم سواء في الفقه أو غيره، ويستخدم في شَتَّى المجالات، ولكن لا يستخدم في المطالب الإلهية، وإنَّما يستخدم في قياس الأولى الذي لا يجب استعمال غيره في المجال الإلهي، هذا برغم رفض ابن تيمية - كما رأينا- حصر طرق الاستدلال في طريقين فقط، فوضع أي قاعدة فقهية، أو غير فقهية يكون بقياس التَّمْثِيل، وطريق تَنْزيه الله يكون بالأحرى والأولى، ونقصد من ذلك القول بأنه رفض الحصر ولكنه حصر طريق الاستدلال في أقل مما اعترض عليه، وهو القائل مع ذلك " وإذا اتَّسعت العقول وتصوراتها اتَّسعت عباراتها وإذا ضاقت العقول والتَّصورات بقى صاحبها كأنه محبوس العقل واللِّسان[3]. وقد رفض ابن تيمية صورة القياس الأُروسطي ومن بَين نَقْده لهذه الصّورة طَعْنِه في القول بمقدمتين فقط، فهو تحكم محض يُسانده ضِيق الأفق، فمن باب أولى على طريقته أن يكون حصر الاستدلال في قياس التمثيل وقياس الأولى تَحَكُّم محض أيضًا.

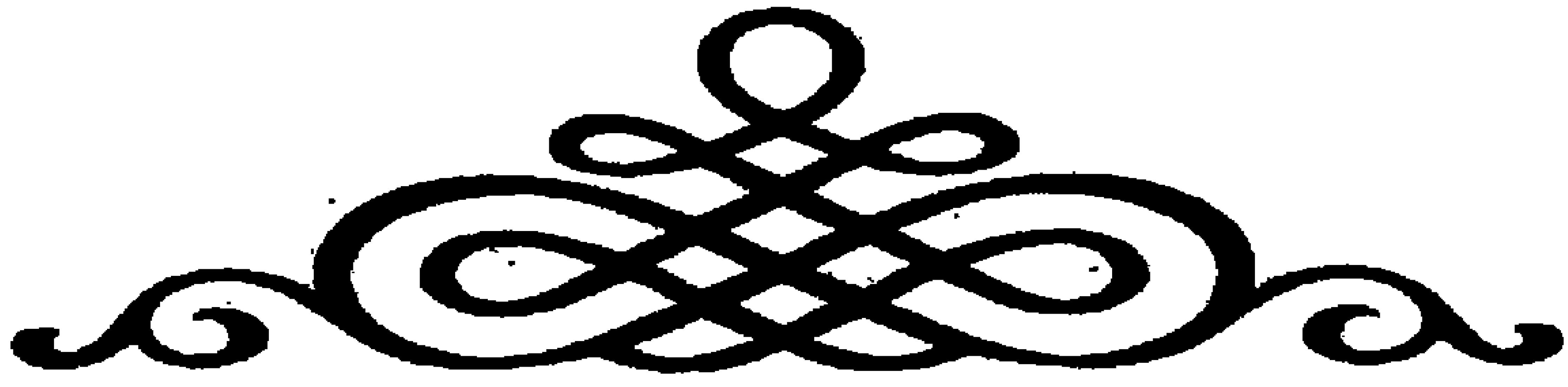
---

(١) ابن تيمية: عرش الرحمن، مطبعة المنار، مصر، بدون تاريخ/ ص٤٥.
(٢) الماتريدي: كتاب التوحيد، ص ٥٧-٨٥.
(٣) ابن تيمية: الرد المنطقيين، ص ١٦٦.



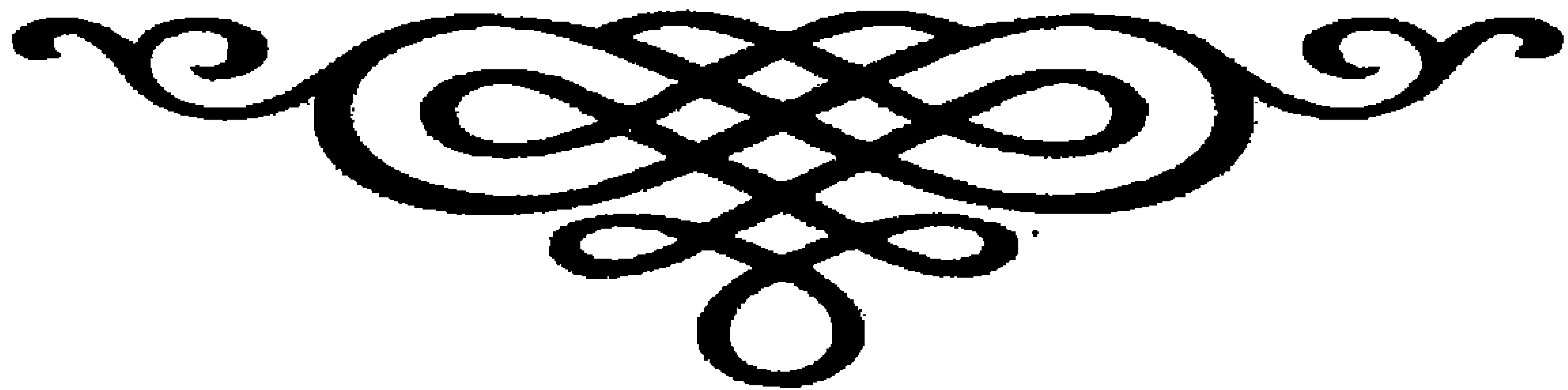




الباب الثاني

التأويل والصفات الإلهية عن ابن تيمية



الفصل الأول
التأويل بين الرّفض والقبول

أ ـ تمهيد:

يقصد بالتَّأويل: تمييز الحقيقة المقصودة من النَّص حتى لا تشتبه بغيرها، ويختلف عن التَّفسير في أنه "الظَّن بالمراد والتّفسير القّطع به، فاللَّفظ المُجْمل إذا لَحِقه البيان بدليل ظَنِّي يُسَمَّى مُأوَّلاً، وإذا لحقه البيان بدليل قَطْعِي يُسمَّى مُفَسَّرًا، والمُتؤولة هم الذين يزعمون أنَّ للقرآن والأحاديث معاني ظاهرة وباطنة، وأن علم الظاهر يختص بالمعاني الظَّاهرة بينما يختص علم الباطن بالمعاني الباطنة"[1]. ويتم الاتِّساق في النُّصوص عن طريق إزالة التَّناقض الظَّاهري، وهو ما يقوم به التَّأويل حيث أنه "قراءة مُتعَمِّقة للنَّص، تبحث عن تفسير عن طريق تبرير القول، والتَّأويل يعلم أو يحث على علم شيء لا يعلمه القارئ عن طريق قراءته السَّطحية للنَّص"[2]. ويغوص المنهج العَقْلي في أعماق المعاني وما يحتويه الباطن، والتَّأويل الحقيقي هو: نوع من أنواع الفهم لكل ما هو معقد التَّركيب، ولبعض المعلومات المُتاحة امتزجًا بالتَّفسير السَّطحي والذي يُمكنه فهم البِداية، وعندما يتم هذا بنجاح، أي التَّفسير الظَّاهري والدَّاخلي يُعطِينا بذلك التَّفسير المُتعمق، وبهذا يكون المُفسر قد وصل إلى أقصى الأعماق"[3]. والتَّأويل ضروري لإقامة الفَهم وللبحث عن المعاني

---

(١) د. جميل صليبا.. المعجم الفلسفي، دار الكتب اللبناني، بيروت، الجزء الثاني، مادة تأويل، الطبعة الأولى، ١٩٧٣، ص ٥٢. وراجع أيضا للإمام الزركشي.. البرهان في علوم الدين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الإحياء العربي، الجزء الثاني، ١٣٧٦ هـ/ ١٩٥٧ م، ص ١٤٩، وما بعدها.

(٢) Bur Jon – Watson , Intrpretation, Artcle, The Journal of Phiosophy – No. 11-No. ., 1981,p. 695

(٣) Ibid. , p. 95

وراجع أيضاً: بدران أبو العنين بدران، أصول الفقه، دار المعارف، ١٩٦٥م ص٢٥٩.

المُتضمنة في المعنى الظَّاهر، وهو "باب من أبواب الاسْتِنْباط العقلي قويم، وقد يكون تأويلًا صحيحًا، وقد يكون تأويلًا فاسداً"(١)، ويحتاج التَّأويل إلى جُهد ومَشَقة وممارسة ليتم تَرْجِيح أحد الاحتمالات على غيرها، على أنَّ هذا لا يمنع أن يكون التأويل صحيحاً، أو أن لا يكون، ولا يمكن للباحث في النَّص الدِّيني أن يَتَخَلَّى عن التَّأويل حتى لو صَرَّح بذلك، فإطلاق الصِّفَات المعنوية يصح بدون تأويل، أمّا الصِّفَات الحِسِّية فلا يمكن إطلاقها دون تأويل، لأن التَّأويل يكشف عَمَّا تَنْطوي، عليه النُّصوص من معان ومقاصد وأفكار وأحكام ويكشف عن معان جديدة، فالتفسير الظّاهري لا يمكن أن يصل بنا إلى نتيجة مُتوافقة مع العقل في كل الحالات، أمَّا التأويل: فهو عبارة عن قراءة واعية للنَّص لا تأخذ بظاهره فقط، وإنما تَغُوص في أعماقه، وهذه القِراءة الواعية "تتناقض مع القراءة السَّطحية للنَّص والتي لا يوجد بها ما يُفِيد والتي لا تجيب عن كثير من الأسئلة المطروحة" (٢)

وما لا شَكَّ فيه أنه لابد من وجود ضوابط للتأويل، ومن المتفق عليه أنَّ أي تأويل لا يمكن أن يستهلك كل معاني النّص وإمكانياته، وكل ما يَصْبُو إليه المؤول الوصول إلى أقرب المفاهيم وأدقها في تفسير النَّص، ولذلك فإنَّ "بعض المُؤوّلين المُسْتَنِيرين كانوا يَرَون أنَّ ما قَدَّموه من مبادئ وقوانين ليست قَطْعِية مُلْزِمة، وإنَّما هي ظَنِّية تَمْنع من الزَّيغ والضَّلال ولذلك فإنه لا مانع من الإضافة عليها ومن الاختلاف في وجاهتها" (٣) وهذا المعنى الأكثر احتمالًا يتطلب من المُؤول أن يكون مُتباعدًا عن ذاته بعض الشيء وما يطالب به هو: التَّصريح بالمعنى المُتوارى وراء المعنى الظَّاهر. ولابد أن تقام علاقة بين

---

(١) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص٢٨.

(٢) Bur Jon Watson, op. cit. , p. 696.

(٣) د. محمد مفتاح: التلقي والتأويل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٤م، ص٢٢٢، وراجع أيضا عن شروط التأويل وضوابطه.. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. ص١٥٦، وما بعدها. وراجع أيضا للتعريف بالتأويل: الجرجاني: التعريفات، المطبعة المحمدية المصرية، ١٣٢١هـ ص٣٤.

النَّص والحقيقة التَّاريخية، فلا يُمكن للمؤول أن يتجاهل الواقع، فهو يضع فَرْضيات قد تكون أقرب إلى الحقيقة، وقد تبتعد بعض الشيء عنها، وما نريد أن نؤكده هو أن فهمنا للنُّصوص يرتبط بدائرة معارفنا للعالم، وبطريقة فهمنا للألفاظ فالنَّص لا يمكن أن يتباعد عن التَّجربة الإنسانية، ووجود ضوابط للتأويل يمنع التَّفرق بين الجماعة، ويَمْحِي التَّناحر والمشكَّلات التي يمكن أن تحدث بين المذاهب، والغرض من ذلك تقريب المعنويات إلى عقول الناس، ومن الضَّروري أن يستند التَّأويل إلى دليل صحيح، وليس لخدمة أغراض معينة، والأهم من ذلك أن يكون موافقًا للنَّص الصَّريح وأن يُؤوَّل اللّفظ إلى معان يحتملها هذا اللّفظ، ولا ينأى عن دلالة اللّفظ نفسه، ولابد أن يقام التأويل على قواعد منظمة، فيلتزم المؤول بضوابط التأويل ومنها عدم معارضة نص و"معرفة لسان العرب من مفردات وتراكيب ومعان، و"معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التَّنزيل، ومعرفة أسباب النزول، ومقتضيات الأحوال ومعرفة علم القراءات والنَّاسخ والمنسوخ وقواعد أصول الفقه التي تتحد عن المُبين، والمؤول والمقيد والمتَشابه والعام والمطلق"[(١)]

ولا يمكننا استثمار النَّص الدِّيني وتوظيفه بدون تأويل وتفسير وبخاصة بالنِّسبة للعلوم العربية الإسلامية؛ لأن " ما يُميز هذه العلوم أنها تدور حول النَّص الدِّيني ساعية إلى استثماره في مجالات الشَّريعة والعَقِيدة واللُّغة "[(٢)] والتَّأويل ضرورة عقلية فالأصول لا يمكن الخوض فيها، أمّا الفروع فهي أمور لابد أن تكون مجالاً للتأويل فقد حكم الله تعالى: " أن تكون فروع هذه المِلَّة قابلة للأنظار ومجالًا للظّنون وقد ثبت عند النُّظّار أنَّ النَّظريات لا يمكن الاتفاق فيها عادة فالظَّنيات عريقة في إمكان الاختلاف لكن في الفروع دون الأصول وفي الجزئيات دون الكليات فلذلك لا يضر هذا

(١) أبو إسحاق الشاطبي: الموفقات تحقيق محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، الجزء الثالث، ١٩٦٩، ص ٨٥، ٢٤٧، ٢٦٤.

(٢) د. سالم يقوت: حفريات المعرفة العربية الإسلامية. ص١٣.

الاختلاف"[1]

وإذا تصورنا إطلاق الآيات والأحاديث على ظاهرها تقع بالضرورة في التَّشبيه وقد أثبت البعض أنَّ التَّشبيه سيكون ملازمًا لمن اقتصر على الظَّاهر حتى وإن لم يعترف به، أو حاول أن يبعد نفسه عن ذلك بقوله: ليست هذه الصِّفَات كالتي عند الإنسان أو محاولته نفي مماثلة الخالق بالمخلوق[2].

ب) المحكم والمتشابه من الآيات:

يلزم أنَّ نفرق بين ما يجب تأويله من الآيات القرآنية وما يجب عدم المَسَاس به فالآيات المحكمة واضحة لا يحتمل تأويلًا، ولا تخصيصًا، ولا نسخًا، ولا تحتمل ظاهرها الوجوه المختلفة. أمَّا الآيات المتشابهة فلابد من تأويلها لكي تَلِيق بجلال الله وبمقام الألوهية وتكون مجردة عن أحوال الجسم، ومن المؤكد أن "اتباع ظواهر القرآن على غير تدبر ولا نظر في مقاصده ومعاقده والقطع بالحكم به ببادئ الرأي والنَّظر الأول يصد عن اتباع الحق المحض ويضاد المشي على الصِّراط المستقيم ومن هنا ذَمَّ بعض العلماء رأي داود الظَّاهري (ت ٢٧٠هـ) ألا ترى أنَّ من جرى على مجرد الظَّاهر تناقضت عليه الصّور والآيات وتعارضت في يديه الأدلة على الإطلاق والعموم"[3]

والمتشابهات مجال للاختلاف وإعمال العقل وتباين المدارك؟ ولذلك انشغل العرب والمسلمون بأشَكَّال التَّأويل كما انشغلت به من قبلهم ومن بعدهم باقي الأمم المتحضرة، والبدائية؛ لأن عملية التَّأويل ضرورية وينبغي أن نعلم أنَّ وجود المتشابهات له حكمة "فحكمته بيان المتشابهات تمييز بين علماء راسخين وغير راسخين، والرَّاسخون يعلمون معانيها بقدر مبلغ علمهم بعد التَّدبر على آيات المتشابهات"[4] ويشترط الالتزام بالقواعد الدِّينية والاستناد

---

(١) أبو إسحاق الشاطبي: الإعتصام، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الجزء الثاني، بدون تاريخ، ص١٦٨.

(٢) راجع ابن الجوزي الحنبلي: دفع شبة التشبيه والرد على المجسمة، مطبعة الترقي ١٣٤٥ هـ ص ٨-١٠.

(٣) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، الجزء الرابع ص ١٧٩.

(٤) أمر الله محمد: تأويل المتشابهات، مطبعة السلامة ١٣٥٤ هـ ص ٤، وأيضًا: د. محمد مفتاح، التلقي والتأويل، ص ٢١٧.

إلى النُّقول الصَّحيحة ووجود آيات متشابهة في القرآن ضروري كي يَرُوق للعرب فهمه عن طريق التَّجوز والاستعارة ليكون أشبه بطريقتهم وأقرب إلى لغتهم التي يفهمونها، والنظر في الآيات المتشابهة يكشف الحجاب عن المعاني الملائمة، ويظهر من خلال براعة وإبداع المجتهد، وتتجلى المفاهيم المرتفعة عن المعنى الحِسِّي، وتَتَّسِق النُّصوص" وقد قالوا إنما أنزل المُتشابه ليظهر فضل العلماء ويزداد حرصهم على الاجتهادِ في تَدَبُّره وتحصيل العلوم التي نِيط بها استنباط ما أُريد به من الأحكام الحقيقية، فينالوا بذلك وبإتعاب القَرائح واستخراج المقاصد الرَّائعة والمعاني اللّائقة والمَدَارج العالية ويعرجوا بالتَّوفيق بينه وبين الحكم إلى رَفْرَف الإيقان وعرش الاطمئنان ويفوزوا بالمشاهدة السَّامية وحينئذ ينكشف لهم الحجاب" [١] وقد بدأ التّأويل العقلي في تاريخ الفكر الإسلامي بالجعد بن درهم[٢]

ثم تبعه جهم بن صفوان[٣]، الذي أخذ بالتأويل مُتابعًا لجعد في ذلك[٤]. وهو الذي استخدم العقل وجعله طريقًا للمعرفة، وهذا وضعه موضع النَّقد من

---

(١) شهاب الدين محمود الألوسي البغدادي: روح المعاني، إدارة الطباعة المنيرية، بدون تاريخ، ص٧٣.

(٢) الجعد بن درهم: هو أول رواد التفسير العقلي في الإسلام وهو أول من نادى بنفي الصفات عن الله تعالى، وأنكر كذلك الصفات الخبرية من اليد، والعين.. إلخ، فكان يريد التفسير العقلي، ولذلك اتجه إلى التنزيه وعندما صرح بفكرة خلق القرآن ناهضه الأمويون فهرب إلى الكوفة، وأخذ عنه الجهم بن صفوان أقواله، ولكن قبض عليه وقتل ـ كما هو معروف ـ على يد خالد بن عبد الله القسري ويرجح ذلك قبل ١٢٨هـ. راجع للأسفرايني: التبصير في الدين، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، الطبعة الأولى ١٣٥٩ هـ/ ١٩٤٠م، ص ١٣-٨٢.

(٣) هو جهم بن صفوان، تنسب إليه طائفة الجهمية توفى سنة ١٥٥هـ، وهو من الجبرية الخالصة، وهي التي لا تثبت للعبد أي قدرة على الفعل، واتفقت هذه الفرقة مع المعتزلة في التنزيه، واختلفوا في الجبر والإختيار، ولأن المعتزلة تثبت للإنسان القدرة على الفعل والجبرية تنفيها.

راجع: البغدادي: الفرق بين الفرق: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥م، ص١٥٨، ١٥٩. وراجع أيضا للشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، ص٨٦ -٨٨. وللأسفريني التبصر في الدين، ص١٠٠، وما بعدها.

(٤) راجع د. على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة الثامنة، الجزء الأول، ١٩٨١، ص٣٣٦.

الصُّـوفية وبخاصـة أصـحاب وحـدة الوجـود[1]؛ لأن العقـل لديهـم خـداع، واستخدامه في النّصوص خطأ، وقد لجـأت بعـض الفِـرق الإسـلامية للتّأويـل العقلي، وأهمهـا المعتزلـة الـتي اسـتخدمته في الـرّد على الفِـرق الأخـرى مـن أصحاب الدِيانات المختلفة، كما أنها نفت كل الصِّفَات الـتي تـوحي بالتَّشـبيه والتَّجْسيم في ظاهرها، ونزهت المعتزلة الله تعالى تنزيهًـا مُطلقـاً عـن صـفات سَلْبية، فهو ليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة[2]، ولجـأ المـتكلم للتّأويـل ليفسـر القرآن بما يُوافـق العقـل رداً على الاتجاهـات المُضـادة. وقـد تَعَمَّـق المتكلمون في المشَكّلات الكلامية عن طريق التّأويل العقلي للنّصوص الدِّينيـة[3] أمّا المُشَبَّهة فقد أثبتوا كل الصِّفَات الموجـودة في ظـاهر النّـص، كجماعـة مـن الشِّيعة الغالية، وكالحشوية الذين صَرَّحـوا بالتَّشـبيه فقـالوا أن " معبـودهم على صورة ذات وأعضاء وأبعاض إما روحانية وإمَّا جُسْمانية، ويجوز عليه الانتقال والنُّزول والصُّعود والاستقرار والتَّمكن"[4] وأنه تعالى مماس لعرشه وأنه له قـدر من الأقدار، وأنَّه في مكان مخصوص.

---

(١) أصحاب وحدة الوجود هم الذين يدَّعونَ أن كل ما في الكون ليس غيره تعالى ولا سواه، وليس معه شيء آخر لا أزل ولا أبدا. بل إنه تعالى عين الموجودات وهو مذهب للتشبيه أقرب، ويؤدي سياق هذا المذهب إلى أن الوجود كله جسم واحد والعقل وهم وخداع، فالله الذي يظهر في كل الصور راجع الأسفرايني. التبصير في الدين، ص ٧٥ -٧٦.

(٢) راجع الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار النهضة، الجزء الأول، ١٩٦٩م، ص٢١٥.

(٣) H. , Awofson: The Philosophy of theKalem – London, 1976. p. 738, 739.

(٤) الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول ص١٤٨، وما بعدها، راجع أيضا: التهانوي، موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية، ص ٨١٥، وما بعدها، وراجع أيضا. د: سهير مختار، التجسيم عن المتكلمين، مطبعة الإسكندرية للطباعة والنشر سنة ١٩٧١م ص ٣٥ وما بعدها، وأيضا للبغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١٧٠-١٧٣. وأيضا أبو الحسن الجوزي دفع شبهة التشبيه بأكف التنزيه، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤١٢ هـ/ ١٩٨٨ م، ص٢٤ -٢٧. وللأسفرايني التبصير في الدين، ص٧٠.

ج) منهج ابن تيمية للتأويل:

يضع ابن تيمية ثلاث معان للتّأويل، فيقول: "في لفظ السَّلف فله معنيان:

أحدهما " تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه فيكون التّأويل والتَّفسير عند هؤلاء مُتقاربًا أو مُترادفًا[١]

والمعنى الثاني: هو نفس المراد بالكلام فإنَّ الكلام إن كان طلبًا كان تأويله نفس الفعل المطلوب وإن كان خبرًا كان تأويله نفس الشيء المخبر عنه [٢]، وأما المعنى الثالث للتأويل، فهو ذلك المعنى الموجود عند المتكلمين، وهو المعنى الأكثر احتمالاً في عرف المتأخرين من المتفقهة والمتكلمة والمحدثة والمُتصوفة ونحوهم هو صرف اللَّفظ عن المعنى الرَّاجح إلى المعنى المَرْجُوح لِدليل يقترن به وهذا هو التَّأويل الذي يتكلمون عليه في أصول الفقه ومسائل الاختلاف[٣] ويأخذ ابن تيمية بالمعنى الثاني عند السَّلف، وهو التَّأويل بمعنى المآل والمرجع، ويرفض تأويل النَّص بما يُبْعدنا عن التَّشبيه والتّجسيم، ويرفض تأويل النَّص بما يُبعدنا عن التَّشبيه والتَّجسيم ويَرْفُض تأويل المعاني الحِسِّية كما يرفض أيضًا " تأويل المعتزلة لهذه المعاني فالاستواء على العرش يتضمن علو الرَّب على العرش وارتفاعه عليه كما فَسَّره بذلك السَّلف وهذا معنى معروف من اللَّفظ لا يحتمل في اللُّغة غيره"[٤] ويرى ابن تيمية أنَّ قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ﴾[٥] جعلت المتكلمين يعتقدون أن معنى هذا أن هناك معان خفية في النّصوص الدِّينية تخالف ظاهرها، فقد "واعتقدوا أنَّ الوقف في الآية عند قوله:

---

(١) ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، مكتبة أنصار السنة المحمدية، الطبعة الثانية، ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م ص ٢٣.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٤.

(٣)نفس المصدر، ص ٢٤.

(٤) د. عبد الفتاح أحمد فؤاد: ابن تيمية وموقفه من التفكير الفلسفي، الهيئة المصرية للكتاب، الإسكندرية، ١٩١٠م، ٩٠.

(٥) سورة آل عمران، آية ٧.

﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ لـزم مـن ذلـك أن يعتقـدوا أن لهـذه الآيـات والأحاديث معاني تخالف مدلولها المفهوم منها وأن ذلـك المعـني المـراد بهـا لا يعلمه إلا الله"[١] ويقول أيضاً " ينبغي للمسلم أن يُقَـدِّر قـدر كلام الله ورسـوله بل ليس لأحد أن يحمل كلام أحد من النّاس إلا على ما عرف أنـه أراده لا على ما يحتمله ذلك اللّفظ"[٢]

ومن وجهة نظر ابن تيمية أنَّ السَّـلف أخـذوا النُّصـوص على ظاهرهـا، فالاستواء معلوم والكيف مجهول[٣] واستخدام كلمة تأويل بمعنى صرف اللّفظ عن المعنى الظّاهر لهو استعمال من اصطلاح علمـاء الـكلام ولكـن التّأويـل معناه المآل أو المَرْجع، وقد علم السَّلف ـ في رأي ابن تيمية ـ القـرآن والسُّـنة جيدًا وعرفوا أنَّ التّأويل الذي هو إخـراج اللّفـظ عـن معنـاه هـو مـن قَبِيـل تحريف الكلم عن مواضعه. وهذا خطأ فـادح ـ في رأي ابـن تيميـة ـ "فمـدعو التّأويل أخطئوا في زعمهم أنَّ العلماء يعلمون التّأويل وفي دعواهم أنَّ التّأويـل هو تأويلهم الذي هو تحريف الكلم عن مواضعه"[٤]

ويسوق ابن تيمية عِدَّة آيات على أنَّ التّأويل بمعنى المآل مثل قوله تعـالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَـذَّبَ الَّذِيـنَ مِـنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾[٥] وتفسير التأويـل هنـا عنـد ابـن تيمية بمعنى الجزاء أو العقاب، أو بمعنى المآل والعاقبة، وحول هذا المعنى نقـرأ له "التأويل مصدر أوله يُؤوله تأويلًا مثل حوَّل تحويلًا وعوَّل تعويلا، وقولهم آل يئول أي عاد إلى كذا ورجع إليه ومنه المآل وهو ما يئول إليه الشـيء "[٦] ومـن

---

(١) ابن تيمية: درء التعارض العقل والنقل، الجزء الأول، ص١٤
(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، الجزء السابع، ٣٦.
(٣) راجع: ابن تيمية: الوسطية، جمع وترتيب: أبو عبد السلام نب محمد بن عبد الكريم، دار الفتوح الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ/ ١٩٩٨ م، ص ١١٣.
(٤) ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، ص ٢٠.
(٥) سورة يونس، آية ٣٩.
(٦) ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، ص ٢٦.

دلائل رَفْض ابن تيمية للتأويل إثباته للصِّفات الخبرية، ويبرر ذلك بأنه لا يوجد من نفي الصِّفَات الخبرية من السَّلف، فيقول: "والله يعلم أنى بعد البحث التَّام ومُطالعة ما أمكن من كلام السَّلف ما رأيت كلام أحد منهم يدل لا نصا ولا ظاهرا ولا بالقرائن على نفى الصِّفَات الخبرية "(١) فأنكر ـ على سبيل المثال ـ أن يكون في القرآن أو السنة لفظ نزول ليس فيه معنى النزول بالمعنى المعروف لأنهما جاءا بلغة العرب ولا تعرف العرب نزولًا إلّا بهذا المعنى"(٢) ومن الواضح تَأَثّره بالحنابلة الذين كان من رأيهم "إمرار آيات الصِّفَات وأحاديثها كما جاءت من غير تفسير لها ولا تكييف ولا تمثيل: ولا يصح من أحد منهم خلاف ذلك البَتّة خصوصاً الإمام أحمد ولا خوض في معانيها "(٣) وما يؤكد توافقهما في هذا الاتجاه أنَّ الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ) ظل وفِيا للنّصوص طول حياته دون تأويل لِظاهرها أو تحريف لها عن معناها(٤) وهذا أَدَّى إلى اتهام المَذْهب الحنبلي بالتَّشبيه والتَّجْسِيم. فقد طلب من ابن حنبل توضيح الاستواء فلم ينكره أو يؤوله، وهو ما فعله ابن تيمية، فيحتج ابن تيمية بأقوال التَّابعين، وما روى عنهم، ويبين أنَّ القرآن تضمن الشَّريعة في الأصول والفروع والأحكام وغيرها وقد وَضَّح الرَّسول هذا كله فليس لنا إلا الاتباع.

ويؤكد ابن تيمية رفضه للتّأويل، فيرفض المجاز في اللُّغة(٥) وينكر أخذ بعض المعاني الموجودة في القرآن مجازًا، وقد استعرض ابن تيمية آراء البعض في تقسيم اللُّغة إلى حقيقة ومجاز، ورأى أنَّ التَّقسيم ليس قديمًا " أنه كان من

(١) ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى، مطبعة السنة المحمدية، الجزء الأول، سنة ١٩٤٩م، ص ٤٧.
(٢) نفس المصدر والجزء، ص ١١٦، وما بعدها.
(٣) ابن رجب الحنبلي: فضل علم السلف على الخلف، مكتبة الكليات الأزهرية، بدون تاريخ، ص ١٩.
(٤) راجع د. سيد عبد العزيز السيلي: العقيدة السلفية بين الإمام ابن حنبل والإمام ابن تيمية دار المنار، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص٣٠٩.
(٥) المجاز: هو استعمال اللفظ في غير الموضوع له لعلاقة وقرينة ويثبت بالمجاز المعنى الذي استعير له اللفظ، راجع بدران أبو العنين: أصول الفقه، ص ١٥٤ - ١٥٥.

جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين فإنه لم يوجد هـذا في كلام أحـد مـن أهـل الفقه والأصول والتَّفسير والحديث ونحوهم من السَّلف "[١] ويرى ابن تيمية أنَّ الأئمة لم يستخدموا هذا التَّقسـيم وإن كان أحمـد بـن حنبـل قـد اسـتخدمه فبمعنى ما يجوز في اللُّغة، وقول: "كل لفظ موجود في كتـاب الله ورسـوله فإنـه مُفيد بما يُبين معناه فليس في شيء من ذلك مجاز بل كله حقيقة"[٢] وهذا يـدل على رفض ابن تيمية التَّام للمجاز برغم نزول القرآن باللُّغة المعروفـة حينئـذ، فلم يضع القرآن لغة جديدة فقد تحدث بما يفهمه الناس ولغة القرآن لا تخلو من المجاز والتَّشبيه والاستعارة حتى تتقرب من أذهـان النـاس ويلـزم لذلـك ضرب الأمثال واستخدام التَّشبيه[٣].

وينكر ابن تيمية وجود حقيقة ومجـاز في اللُّغـة، وهـذا دليـل قـاطع على رفضه للتَّأويل وقبوله للإشارة الحِسِّية، فتقسـيم اللُّغـة إلى حقيقـة ومجـاز مـن وجهة نظره "تقسيم مبتدع مُحْدث لم يَنْطق به السَّلف والخلف فيه على قولين وليس النِّزاع فيه لفظيًا بل يُقال نفس هذا التَّقسيم باطل لا يتمـيز هـذا عـن هذا ولهذا كان كل ما يذكرونه مـن الفـروق تَبـيّن أنهـا فـروق باطلـة"[٤] وقـد غضب ابن تيمية على الذين يؤولون النُّصوص التي تُوحي بالتَّشبيه، فيفسرونها تفسيرًا مجازيًا، ويجدر بنا مـن وجهـة نظـره أن لا نخـرج مُطْلقًـا عـن ظـواهر النُّصوص فلا يجوز تأويل النَّص الدِّيني بالمعنى الموجود عند الفِرق الكلامية وفي هذا يقول: "لا يجوز أن يقال إن هذا اللَّفظ متأول بمعنى أنـه مصـروف عـن الاحتمال الرَّاجح إلى الاحتمال المرجوح فضلا عَن أن يُقال إنَّ هذا التأويـل لا يعلمـه إلا الله"[٥] ولكـن الثابـت "أن إرادة فهـم النـص الديـني أدخلـت في

---

(١) ابن تيمية: الإيمان، دار الفكر العربي، بدون تاريخ، ص ٨٠.
(٢) ابن تيمية: الإيمان، ص ٩٧.
(٣) راجع أمر الله محمد: تأويل المتشابهات القرآنية ص ٣- ٤.
(٤) ابن تيمية: الإيمان، ص ١١.
(٥) ابن تيمية: الرسالة التدمرية، ص ٦٩.

اعتبارها معطيات البيان من مجاز وتشبيه وجعلتها أساسا في تناول العقائد"[١] "والكلام المفيد ينقسم إلى حقيقة ومجاز وقد وردت اللغة بالجميع ونزل به القرآن ومن الناس من أنكر المجاز في اللُّغة وقال ابن داود ليس في القرآن مجاز وهذا خطأ"[٢] أمَّا الدَّليل الثاني على رفض ابن تيمية للتأويل فهو الأخذ بظواهر النُّصوص.

فقد تبين مما سبق أنه غير مقبول على الإطلاق عند ابن تيمية أن يُقال أن بعض النُّصوص أُريد بها علو المكانة مثلًا بدلًا من العلو الحِسِّي، ونحو ذلك فهو لا يُنكر الاستواء بالمعنى المادي فيقول: "أهل السُّنة يقرون بأن الله فوق العرش حقيقة وأن ذاته فوق ذات العرش لا ينكرون معنى الاستواء ولا يرون هذا من المُتشابه الذي لا يعلم معناه بالكُلِّية "[٣] ثم السَّلف مُتَّفِقون على تفسيره بما هو مذهب أهل السُّنة. قال بعضهم " ارتفع على العرش علا على العرش. وقال بعضهم عبارات أخرى وهذه ثابتة عن السَّلف قد ذكر البخاري في صحيحه بعضها في آخر كتاب الرَّد على الجهمية وأمَّا التَّأويلات المُحَرَّفة مثل استوى وغير ذلك فهي من التَّأويلات المُبْتدعة لما ظهرت الجهمية "[٤]

والمعروف أنَّ كلمة استواء لها في اللغة معان عديدة ولا تقتصر على هذا المعنى، " فإن قيل الرَّحمن على العرش استوى في لغة العرب يأتي لمعان منها: معنى اعتدل، ومنها استقر مثل قوله سبحانه: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ﴾ومنها بمعنى استولى مثل قولهم: استولى السُّلطان زيد على سرير الملك يعني استولى، فالرَّحمن استولى على العرش استوى نفرض أنه يحتمل فيه استقر ويحتمل فيه استولى وتعين معنى منها يفتقر إلى قرينة والقرينة في المقام

(١) سالم يفوت: حفريات المعرفة العربية الإسلامية، ص ١٥.

(٢) أبو إسحاق الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، تصحيح: السيد محمد بدر الدين حلبي، الطبعة الأولى، هـ ص ٥.

(٣) راجع: ابن تيمية: الوصية الكبرى، نشرها: قصي محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، الطبعة الأولى، ١٣٤٩ هـ ص٤٢– ٤٣.

(٤) ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، ص ٥٠.

غِناه سبحانه وسطح العرش عن العالمين فهو غني عن أن يستقر عليه، وقد نَزَّه نفسه عن فعل العَبَث فعُلم من ذلك تَنْزِيهه سبحانه من أن يستقر على العرش، فهو مَسْئول عن فعل كل شيء، العرش وما فيه وما فوقه وما تحته فتعين كون استوى في آية الرحمن على العرش استوى بمعنى استولى(١)

ورفض ابن تيمية الخروج عن المعنى الحِسِّي، وتَشَدُّدِه في هذا النّوع من الصِّفَات أتاح الفرصة لاتِّهامه بالتَّجسيم، فقد رأى البعض أنه قال بما يقتضي- الجِسْمِية والتَّركيب في الذَّات المُقَدَّسة"(٢)

وأثبت ابن تيمية غير الاستواء اليد والعين والقدم ولا يُؤدي هذا إلى التَّجسيم ـ في رأيه ـ حيث يقول: فإن قال من أثبت هذه الصِّفَات التي هي فينا أعراض كالحياة والعلم والقدرة ولم يثبت ما هو فينا أبعاض كاليد والقدم: هذه أجزاء وأبعاض تستلزم التركيب والتَّجسيم. قيل له: وتلك أعراض تستلزم التَّجسيم والتَّركيب العقلي كما استلزمت هذه عندك التركيب الحِسِّي- فإن أثبت تلك على وجه لا تكون أعراضًا أو تسميتها أعراضًا لا يمنع ثبوتها قيل له: واثبت هذه على وجه لا تكون تركيبًا وأبعاضًا أو تسميتها تركيبًا وأبعاضًا لا يمنع ثبوتها"(٣) على أننا نرى -كما رأى البعض- أن هناك استحالة في " الجمع بين الإشارة الحِسِّية بالأصابع والإقرار بأنه في السَّماء، وأنّه يستوي على العرش وبين التَّنزيه عن الجسمية والمُشابهه للحوادث"(٤)

ويقبل ابن تيمية الإشارة الحِسِّية، فكل الصَّحابة والتابعين -في رأيه- لم ينكروا الإشارة الحِسِّية لله ولم ينكر أحد منهم وجوده تعالى على العرش، أو

---

(١) محمد مهدي الكاظمي القزويني: منهاج الشريعة في الرد على ابن تيمية، المطبعة العلوية، ١٣٤٦ هـ ص٥٨٩-٥٩٠، وراجع أيضا فخر الدين الرازي: أساس التقديس، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ص ٢٠٢-٢٠٣.

(٢) تقي الدين السبكي: الدرة المضيئة في الرد على ابن تيمية، ونشرها الأستاذ محمد زاهد الكوثري، مطبعة الترقي، ١٣٤٧هـ ص٧.

(٣) ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، ص٢٦.

(٤) محمد أبو زهرة: ابن تيمية.. حياته وعصره، وآراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ص٢٧٠، وما بعدها.

وجوده في السَّماء ولم يذكر أنَّ الله تعالى في كل مكان ولا أنَّ جميع الأماكن بالنِّسبة لله سواء " ولا أنَّه لا داخل العالم ولا خارجه ولا أنّه لا مُتَّصل ولا مُنْفَصِل ولا أنه لا تجوز الإشارة الحِسِّية إليه بالأصابع ونحوها"[١] وهذا رَفْض للتَّأويل وقد جَزَم ابن تيمية لهذا الرَّفض فقال: " التَّأويل المردود " هو صرف الكلام عن ظاهره إلى ما يُخالف ظاهره. فلو قيل إنَّ هذا هو التَّأويل المذكور في الآية وأنه لا يعلمه إلا الله لكان في هذا تَسْلِيم للجهمية أنَّ للآية تأويلًا يخالف دلالتها لكن ذلك لا يعلمه إلا الله"[٢] فاللُّغة لا تنقسم إلى حقيقة ومجاز فهذا تقسيم مُبتدع –في رأى ابن تيمية– فلا تمييز عنده بين هذا وذاك.

ومن هذا يتضح " أنَّ ابن تيمية في سبيل رأيه وتصوره لمذهب السَّلف أنكر المجاز في اللُّغة العربية كلها فليس في اللُّغة العربية كلها إلَّا حقيقة والحقيقة فقط وما توهمه الناس من المجاز إنما هو حقيقة في الواقع ونفس الأمر[٣] وعلى هذا لا يرضى ابن تيمية بالتَّفسير غير الظَّاهر ويؤخذ النُّصوص على ما هي عليه حتى في المعاني الحِسِّية فلا يصح عنده أن نقول أنَّ النُّصوص تخالف ظاهرها في بعض الأحيان فلا يتكلم الله بالمجاز المخالف للحقيقة، والباطن المخالف للظَّاهر، ليس في النَّص الدِّيني ولا في كلام أحد من سلف الأمة أن الوجه واليد والاستواء والعين صفات غير حقيقية فلا يجب علينا أخذها بالمعنى المجازي[٤]. وإذا كان الأساس الأول في منهج ابن تيمية هو رفض المجاز فطبيعي عنده أن يكون الأساس الثَّاني في منهجه رفض التَّأويل لأن التأويل عند المتكلمين يقتضي اتخاذ العقل أصلاً"[٥]

---

(١) ابن تيمية: الحموية الكبرى، المطبعة السلفية ومكتبتها، نشرها: محن الدين الخطيب، القاهرة، ١٣٨٧ هـ ص ٤٢١.

(٢) ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، ص ٣٢.

(٣) منصور محمد محمد عويس: ابن تيمية ليس سلفيا، دار النهضة العربية الطبعة الأولى، ١٩٧٠م، ص٢٩.

(٤) راجع ابن تيمية: مجموعة الرسائل الجز الأول ص ٢٠٣-٢٠٤، وراجع أيضا لابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، ص٢٦، والرسالة التدمرية، ص٤٩.

(٥) د. سيد عبد العزيز السيلي: العقيدة السلفية ص ٢٧٧.

وإذا كان رأي ابن تيمية في التأويل على النّحو الذي حاولنا إثباته فإننا نجد أنَّ الغزالي أكثر اعتدالًا في هذا الاتجاه فقد رأى - كابن تيمية - أنَّ السَّلف فَسَّروا الآيات على مقتضى ظاهرها فيما يخص الصِّفَات الحِسِّية من استواء ويد وعين، ولكنه رأى أنَّ المجاز واضح ويصرح بالتَّأويل فالفوقية عنده هي فوقية الرُّتبة وهكذا يتأول الأخبار التي تُوحي بالتَّجسيم ويرى الغزالي أنه يجب قصر التأويل على العلماء دون العوام، فلا يجب أن يخاض بالعوام في التأويلات، بل ننزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدوث مع علمهم أنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾.

وحول هذا المعنى يقول الغزالي: "ألفاظ العرب تشتمل على الحقيقة والمجاز، فالقرآن يشتمل على المجاز، خلافا لبعضهم، فنقول المجاز اسم مشترك قد يطلق على الباطل الذي لا حقيقة له، والقرآن منزه عن ذلك، ولعله الذي أراده من أنكر اشتمال القرآن على المجاز.

وقد يُطلق على اللَّفظ الذي تجوز به عن موضوعه، وذلك لا ينكر في القرآن مع قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ﴾ وقوله: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ﴾ وقوله: ﴿لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ﴾ فالصلوات كيف تهدم وذلك ما لا يحصى وكل ذلك مجاز "[1] وتتسع عقول العلماء.. فيما يرى الغزالي - لفهم المجاز الموجود في اللُّغة وفهم المقاصد والبحث في النّصوص؛ لأن علمهم يؤهلهم لذلك أمَّا العوام فلا قدرة لهم بالتأويل لاحتياج إلى قدرات خاصة " وهذا؛ لأن عقول العوام لا تتسع لفهم توسيعات العرب في الاستعارات.

وأمَّا العلماء فاللَّائق بهم تعريف ذلك وتفهمه فإنَّه من اللَّائق بهم وبحالهم

---

(١) أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، الجزء الأول، ص ١٠٥.

أن يبحثوا هذه النّصوص وأن يفهموا معانيها "(١) وعلى هذا يُفَضِّل الغزالي التَّفويض بالنِّسبة للعامي إن لم يدرك ويُعطي لغير العامي الحق في التَّأويل، ومعنى التأويل عن الغزالي " عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظَّن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر"(٢) ومهما كان الاحتمال قريبًا والدليل قريب وجب على المجتهد ترجيح ما يغلب على ظَنِّه وإذا كان المتشابه يدل على التَّشبيه فيجب تأويله فمن وجهة نظر الغزالي أنَّ "المتشابه قد يطلق على ما ورد في صفات الله مما يوهم ظاهره الجهة والتَّشبيه ويحتاج إلى تأويله"(٣)

وإذا أخذنا صفة الاستواء –على سبيل المثال – عند الغزالي فنجد أن مفهوم الاستواء لديه يختلف عن مفهومه عند ابن تيمية فقد نفى الغزالي صفة الاستواء على العرش فهو تعالى ليس مُستقرًا على العرش فذلك أمر مستحيل في حقه تعالى؛ لأنه لو كان مستقرًا على العرش لكان مُقَدّرًا بقدر معين ولكن كونه مُقدرًا باطل فيقول الغزالي في ذلك " لا يستقر على الجسم إلا جسم ولا يحل فيه إلا عرض لو كان الله مستقرَا على العرش للزم كونه مُحاطًا به؛ لأنه لو جاز أن يماسه جسم من إحدى الجهات وهي الجهة التي يستقر بها على العرش لجاز أن يماسه من جميع الجهات فيكون محاطا به، ولو كان مُستقرًا على العرش أكان جِسْمًا لأنه لا يستقر على الجسم إلا جسم مثله. كما لا يحل فيه الأعراض، فلو كان مُستقرًا على العرش لكان جسمًا مثل العرض"(٤) وقد اعترض ابن تيمية على قبول الغزالي للتَّأويل(٥) فالاستواء عند الأول يختص

(١) أبو حامد الغزالي/ الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق وتعليق وشرح د/عثمان عبد المنعم عيش، الطبعة الثانية، القسم الأول، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، راجع أيضا التشبيه والمجاز في اللغة في ما كتبه ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٢ هـ/ ١٩٨٢، ص ١٥٤- ١٥٥. وأيضا الإمام الكراماستي: الوجيز في أصول الفقه، تحقيق د. أحمد حجازي السقا المكتب الثقافي القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م، ص ٨-١٠.

(٢) الغزالي: المستصفى، الجزء الأول، ص ٧٨.

(٣) نفس المصدر والجزء، ص ١٠٦.

(٤) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، القسم الأول ص، ٦٩.

(٥) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، الجزء الخامس، ص ٣٨٤.

بالعرش دون الأشياء كلها وهذه الصِّفَات لا تستلزم كثرة المعاني، فهي صِفات كمال وأضدادها صفات نقص[١].

د) تعقيب:

وقف ابن تيمية ضد الحقائق التَّاريخية التي تؤكد أن القرآن نزل بلغة العرب بما فيها من تشبيه ومجاز واستعارة فيرفض هذا كله ويرى أنه ليس لنا علاقة باللُّغة قبل نزول القرآن، ويُصر على أننا " لا حاجة بنا مع بيان الرَّسول لِما بعثه الله به من القرآن أن نعرف اللُّغة قبل نزول القرآن"[٢] والمجاز في اللُّغة لا يستطيع أحد أن ينكره، فالحقيقة والمجاز -مصرعا باب الكلام- الحقيقة ثابتة، والمجاز متلاطم في بحر الحقيقة بنسبة التأثيرات المخصوصة له من جانب الحقيقة"[٣] ومما لا جدال فيه أن نفي المعاني الحسية كالاستواء ليس مراده نفي الآيات ولا الأحاديث المُثبتة بل غرضه نفي معنى الاستواء المعلوم لنا بالمعنى الحِسِّي للكلمة تنزيهًا لله تعالى عن المماثلة ودعوة البعض الوقوف عند ظواهر النُّصوص كالمُشبة وغيرهم تُؤدي بالضَّرورة أحيانًا إلى التَّجسيم[٤] وقد واجه المعتزلة كل هؤلاء ووضعوا فكرتهم عن الله.

ومن رأي المعتزلة "أن أكثر لغة العرب من قَبِيل المجاز لا الحقيقة ولهذا قِسم اللُّغويون الكلام إلى حقيقة ومجاز، وتَكَلَّموا في وجوه المجاز وضُروبه والقرآن الكريم -كما نعلم- قد نزل بِلغة العرب وعلى لسانهم ففيه الحقيقة وفيه المجاز بل كان القرآن في أعلى درجات البلاغة حين استعمل المجاز في أسلوبه فكان لذلك معجزة "[٥]

---

(١) راجع المصدر السابق الجزء السادس، ص ٢٠٠، وأيضًا راجع: ابن تيمية: الرسالة الأكملية، ص ٣، ١٠، ١١.

(٢) ابن تيمية: الإيمان، ص ١١.

(٣) أمر الله محمد: تأويل المتشابهات القرآنية، ص٢.

(٤) راجع الشوكاني: رسالة التحف في مذاهب السلف، ضمن عشر رسائل وعقائد سلفية الطبعة الأولى، بيروت، ١٣٢٤ هـا ص ٤٤.

(٥) عبد الرحمن محمد المراكبي: قضية التأويل في الفكر الإسلامي، دار الطباعة المحمدية الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٧م ص ٤٤.

" قد ثبت في الصَّحيح أنه ﷺ دعا لابن عباس فقال: اللّٰهُمَّ فقهه في الدِّين وعَلِّمه التَّأويل ولو كان التأويل مما لا يعلمه إلا الله تعالى لما كان للدُّعاء معنى "(١)

ويتبين من ذلك أنَّ قول ابن تيمية بأن تقسيم اللَّفظ إلى حقيقة ومجاز اصطلاح حادث يَنْفيه أنَّ اللُّغة العربية موجودة قبل نزول القرآن فالمجاز ليس من الأفكار المبتدعة، " والعجب أنَّ ابن تيمية لا يعترف بما هو مقرر من الفارق بين الحقيقة والمجاز وذلك بأنَّ الحقيقة تدل على معناها بنفسها وأنَّ المجاز لا يدل على معناه إلا بالقرائن "(٢)

وإذا كان ابن تيمية قد أثبت كل الصِّفَات الحسية مع قوله دون تكييف ولا تمثيل، فهذا لا ينفي عنه الوقوع في التشبيه ويتعارض هذا مع قوله " أن المثبت لا يكفى في إثباته مجرد نفي التَّشبيه؛ إذ لو نفي في إثباته مجرد نفي التَّشبيه لجاز أن يوصف سبحانه من الأعضاء والأفعال بما لا يكاد يحصى مما هو مُمتنع عليه"(٣) والألفاظ الحِسِّية كالاستواء والعين وغيرها والتي يُصرح بها ابن تيمية ويرتضيها " وضعت في أصل معناها لهذه المعاني الحِسِّية ولا تطلق على وجه الحقيقة على سِواها وإذا أطلقت على غيرها سواء بحال من الأحوال مُستعملة في ظواهرها بل تكون مُؤَوَّلة وعلى ذلك يكون ابن تيمية قد فَرَّ من التأويل ليقع في تأويل آخر وفر من التَّفسير المجازي ليقع في تفسير مجازي أخر"(٤) وهو الذي رأى أنه لا يوجد في النّصوص ما يخالف ظاهرها فيجب التَّصديق بكل معنى ظاهر وعدم إخراجه إلى معان أخرى يحتملها اللَّفظ ويصرح بأنَّ الله تعالى " يقبض الأرض ويطوي السَّموات بيده اليُمنى

---

(١) شهاب الدين محمود الألوسي البغدادي: روح المعاني، ص ٧٣.

(٢) منصور محمد محمد عويس: ابن تيمية ليس سلفيا، ص٣٥. وراجع أيضا لأبي المناقب شهاب الدين الزنجاني: تجريح الفروع على الأصول، حققه أ. محمد أديب صالح. قدم له د. محمد سلام مدكور، مطبعة جامعة دمشق ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م، ص ٢٠٩.

(٣) ابن تيمية: الرسالة التدمرية، ص ٨٧.

(٤) محمد أبو زهرة: ابن تيمية: حياته وعصره وآراؤه وفقهه. ص٢٧٦.

وأنَّ يداه مَبْسوطتان ومعنى بَسْطهما بـذل الجـود وَسِـعة العطـاء؛ لأن العطـاء والجود في الغالب يكون ببسط اليد ومدها وتركه يكون ضَمًّا لليد إلى العنق صار من الحقائق العُرفية إذا قيل هو مبسوط اليد فهم منـه يـد حقيقـة"[1] ولا يجب على فاحص النُّصوص – في رأي ابن تيمية – تأويل المعاني الظاهرة، فـإذا قيل المراد بالاستواء هو الاستيلاء، أو أنَّ المراد بعلو الله هو علـو المكانـة فهـذا كله من الخطأ الجسيم "فإنَّ القائل إذا قال هذه النُّصوص أُريد بهـا خـلاف مـا يفهم منها أو خلاف ما دَلَّت عليه أو أنه لـم يـرد إثبـات علـو الله نفسـه على خلقه وإنَّما أُريد بها علو المكانة ونحو ذلك كما قد بسطنا الكلام على هـذا في غير هذا الموضع

فيقال له فكان يجب أن يُبين للناس الحق الذي يجب التَّصديق بـه باطنًـا وظاهرًا بل ويبين لهم ما يدلهم على أنَّ هذا الكلام لم يرد به مفهومـه ومقتضـاه فإن غاية ما يُقدر أنه تَكَلَّم بالمجاز المخالف للحقيقـة والبـاطن المخـالف للظاهر"[2] وقد أخبر الله بالصِّفَات الخبرية في غير موضـع ولا يمكـن في رأي ابن تيمية أن لا نأخـذ بالظَّـاهر فيمـا يخص الصِّـفَات الحِسِّـية إلى وقـوع في التَّشبيه أو التَّجسيم فهذه الصِّفَات تعتبر بالنِّسبة لله تعالى كمالًا أمَّـا بالنِّسـبة للخلق فهي صِـفات نَقْـص. وأخـذ الآيـات على ظاهرهـا يُـؤدي لا محالـة إلى التَّشبيه فلو قال بعضهم: نحمل الصِّفَات على ظاهرها من اليد والعين وغيرهـا، قيل لهم: "وهل ظاهر الاستواء إلا القعود، وظاهر النزول إلا الانتقال"[3]

ونستطيع القول أن إبقـاء المتشـابهات دون تأويـل مـع التنزيـه المطلـق اللّائق بجلال الله استحالة من النَّاحية العقلية، ورفْـض ابـن تيميـة للتأويـل المطلق يتجه به إلى التَّجسيم ويعني أنه لا يثق بالعقل ثقة مطلقة وخصوصًـا في

(١) ابن تيمية: الرسالة المدنية في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله، مكتبة أنصار السنة المحمدية، الطبعة الثالثة، ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م ص ١٠.

(٢) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، الجزء الأول، ص٢٠٢-٢٠٣.

(٣) أبو الفرج الجوزي الحنبلي: دفع شبهة التشبيه والرد على المجسمة، ص ٧٨.

متشابه الأمور فليس في القرآن إلا المعاني الظاهرة، وكل كلام الله مكشوف عنده ويعارض اتجاه التأويل بحسب طريقته هو وذلك أنه ينفي أن يكون في ظاهر اللفظ ما يُعارض اتجاه التَّفويض لله تعالى من حيث تحديد المعنى الخاص بالنَّص بحسب طريقته أيضًا وذلك أنه ينفي أن يكون في القرآن ما لا يفهمه أحد"[١] والجواب على ذلك يسير.. لأن القرآن الكريم "نزل بألفاظ العرب ومعانيها ومذاهبها في الإيجاز والاختصار والإطالة والتَّوكيد والإشارة إلى الشيء وإغماض بعض المعاني وضرب الأمثال لِما خفي ولو كان القرآن كُله ظاهرًا مكشوفًا حتى يستوي في معرفة العالم والجاهل لبطل التَّفاضل بين الناس وسقطت المحنة وماتت الخواطر"[٢] وبهذا ندرك أنَّ فكرة رفض التأويل لا تتوافق مع النُّصوص؛ لأن التأويل بلا شَكٍّ في هذا يقرب العقيدة إلى المدارك البشرية ولا يصح أن يكلف الناس ما لا يطيقونه وإذا كان ابن تيمية قد اتسع عقله للجمع بين الإشارة الحسية وعدم الحلول في مكان أو التَّنزيه المطلق فعقول الناس لا تصل إلى سعة أفقه إن كان كلامه مستقيماً[٣]

والتأويل يجعل النُّصوص الشَّرعية مُتَّفقة مع العقل ومُتَّسقة فيما بينها ويمحو التَّعارض الظَّاهري الموجود في النُّصوص، ولهذا فإن "من زاغ ومال عن الصِّراط المستقيم فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهمًا وعلمًا وكل من أصاب الحق وصادف الصواب فعلى مِقْدار ما حصل له من فهم باطنه"[٤] فعلم المعقولات يصرف ظواهر المنقولات عن التَّشبيه ولا يمكن لنا أن نتصور أن السَّلف جميعهم لم يتجهوا إلى التَّأويل وابن تيمية نفسه يقر بذلك قائلًا"إنَّ السَّلف قد قال كثير منهم أنهم يعلمون تأويله نقلوا ذلك عن ابن عباس وأنه قال أنا من الرَّاسخين الذين يعلمون تأويله وقول أحمد فيما كتبه في الرَّد على

---

(١) منصور محمد محمد عويس: ابن تيمية ليس سلفيا، ص ٢٥.

(٢) ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن شرح الأستاذ أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربية الكتاب الأول، بدون تاريخ، ص ٦٢.

(٣) راجع: محمد أبو زهرة، ابن تيمية حياته وعصره وآراؤه وفقهه، ص ٢٧٠.

(٤) الشاطبي: الموافقات، الجزء الرابع، ص ٣٩٠.

الزّنادقة والجهمية فيما شَكّت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله وقوله عن الجهمية أنها تأولت ثلاث آيات من المتشابه ثم تكلم على معناها دليل على أن المتشابه عنده تعرف العلماء معناه وأن المذموم تأويله على غير تأويله فأمّا تفسيره المُطابق لمعناه فهذا محمد ليس بمذموم وهذا يقتضي أنَّ الرّاسخين في العلم يعلمون التأويل الصّحيح للمُتشابه عنده وهو التّفسير في لغة السّلف ولهذا لم يقل أحمد ولا غيره من السّلف إنَّ في القرآن آيات لا يعرف الرّسول ولا غيره معناها بل يتلون لفظًا لا يعرفون معناه وهذا القول اختيار كثير من أهل السُّنة منهم ابن قتيبة" [1] وابن قتيبة ت ٢٧٦ هـ كان من مدرسة الإمام أحمد بن حنبل وقد رأى ابن قتيبة أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه على حقيقته وهكذا انطلق ابن قتيبة من دائرة المغلقة التي أغلقت أطرافها حول المتشابه[2]

هـ) قبول ابن تيمية للتأويل أحيانا:

وبعد إثبات أنَّ ابن تيمية حَدَّد مَنْهجه الرَّافض للتَّأويل ويدعم ذلك رفضه للمجاز في اللغة، وأخذه بظواهر النّصوص وقبوله للإشارة الحِسّية نود أن نطرح قضية أخرى وهي قبوله للتأويل أحيانا دون أن يصرح بذلك وهذا يدل على أن التأويل ضرورة حتمية حتى وإن صرح ابن تيمية أو غيره بخلاف ذلك وكما دللنا على رفضه للتأويل نثبت قبوله للتأويل الذي لم يعترف أنه قد قبله فقبول المجاز أحيانًا دليل على ذلك، وقد كشف الإمام محمد أبو زهرة عن ذلك[3] في نص صريح لابن تيمية عن المعاني الموجودة في الجنة وأنها تؤخذ بالمعنى المجازي فيقول: "فإن الله قد أخبر أن في الجنة خمرًا ولبنًا وماء وحريرًا وذهبًا وفضة وغير ذلك ونحن نعلم قطعًا أن تلك الحقيقة ليست مماثلة لهذه بل

(١) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، مراجعة وتعليق د. عبد العلي عبد الحميد حامد الدار السلفية بومباي، الهند، دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م، ص ٢٥٠

(٢) راجع ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص ٢٣٨-٢٣٩ وما بعدها.

(٣) راجع محمد أبو زهرة: ابن تيمية حياته وعصره وآراؤه وفقهه، ص ٢٧٠-٢٧١.

بينهما تباين عظيم مع التشابه فتشبيه اسم تلك الحقائق أسماء هذه الحقائق كما أشبهت الحقائق من بعض الوجوه فنحن نعلمها إذا خوطبنا بتلك الأسماء من جهة القدر المشترك بينهما ولكن لتلك الحقائق خاصية لا ندركها في الدنيا ولا سبيل إلى إدراكنا لها لعدم إدراك عينها أو نظيرها من كل وجه"(١)

ويذكر ابن تيمية كذلك أن هناك جانبًا من المتشابه لابد من اللّجوء فيه إلى التأويل فما ورد في النّص الدّيني من أخبار عن أوصاف الجنة وما يوجد بها من لبن وعسل وحرير لا يمكن أن يكون مثل الذي يوجد في الدنيا وإنما تأخذه بالمعنى المجازي ويظهر ذلك في قوله: "فالمتشابه من الأمر لابد من معرفة تأويله؛ لأنه لابد من فعل المأمور وترك المحظور وذلك لا يمكن إلا بعد العلم لكن ليس في القرآن ما يقتضي أن في الأمر متشابها فإن قوله ﴿وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾(٢) قد يراد به من الخبر فالمتشابه من الخبر مثل ما أخبر به في الجنة من اللّحم واللّبن والعسل والماء والحرير والذّهب فإن بين هذا وبين ما في الدُّنيا تشابه في اللّفظ والمعنى ومع هذا فحقيقة ذلك مخالفة لحقيقة هذا وتلك الحقيقة لا نعلمها نحن في الدُّنيا"(٣) كما يبرز ابن تيمية جانبًا من المُتشابه يُسَمِّيه المُتشابه الإضافي يعلمه بعض الناس ويتشابه على البعض الآخر وهذا النّوع من المتشابه وإن كان خفي الدّلالة على غير الرّاسخين في العلم، فالرّاسخون يعلمونه ويفسرونه ويتحدث عن المُتشابه الإضافي وبأنه أحيانًا "يُقال قد اشتبه علينا هذا كقول بني إسرائيل ﴿إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا﴾(٤) وإن كان في نفسه متميزًا مُنفصلًا بعضه عن بعض وهذا من باب اشْتِباه الحق بالباطل كقوله ﷺ في الحديث: ((الحلال بين والحرام بين وبين ذلك

(١) ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، ص ١٢.
(٢) سورة آل عمران: آية ٧.
(٣) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، ص ٢٢٩، وراجع أيضا لابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، ص ١٢.
(٤) سورة آل عمران: آية ٧٠

أمور متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس))، فدل ذلك على أنّ من الناس من يعرفها فليست مشتبهة على جميع الناس بل على بعضهم بخلاف ما لا يعلم تأويله إلا الله فإنَّ الناس كلهم مشتركون في عدم العلم بتأويله"(١)

ويعيب ابن تيمية على بعض التأويلات الباطلة الصَّحيحة وهذا يعني أنه يرفض التأويل الفاسد وربما كانت دعوته السَّابق عرضها المُتشددة في رفض التأويل سببها وجود تأويلات لم يرض عنها وَيُنَوِّه عن ذلك بقوله " أنَّ الذي اقتضي شهرة القول عن أهل السُّنة بأنَّ المُتشابه لا يعلم تأويله إلاّ الله ظهور التَّأويلات الباطلة من أهل البدع كالجهمية والقدرية من المعتزلة وغيرهم فصار أولئك يتكلمون في تأويل القرآن برأيهم الفاسد وهذا أصل معروف لأهل البدع أنهم يفسرون القرآن برأيهم العَقْلي وتأويلهم اللّغوي فتفاسير المعتزلة مملوءة بتأويل النّصوص المثبتة للصِّفات والقدر على غير ما أراده الله ورسوله فإنكار السَّلف والأئمة هو لهذه التأويلات الفاسدة كما قال الإمام أحمد في ما كتبه فى الرَّد على الزَّنَادِقة والجهمية فيما شَكَّت فيه من مُتشابه القرآن وتأوَّلته على غير تأويله فهذا الذي أنكره السَّلف والأئمة من التَّأويل "(٢) والذي يؤكد أن ابن تيمية قَبِل التأويل أحيانًا، اعتباره أن المتأول الذي أخفق في تأويله يأخذ ثوابه على ما قد اجتهد به من رأي "فالمتأول الذي أخطأه في تأويله في المسائل الخبرية والأمرية وإن كان في قوله بدعة يخالف بها نصًا أو إجماعًا قديمًا وهو لا يعلم أنه يخالف ذلك بل قد أخطأ فيه كما يخطئ المُفْتي والقاضي في كثير من مسائل الفتوى والقضاء باجتهاده يكون أيضًا مثابًا من جهة اجتهاده المُوافق لطاعة الله تعالى غير مثاب من جهة ما أخطأ فيه وإن كان معفوًا عنه"(٣).

والخلاصة أن ابن تيمية جمع بين رفض التأويل وقبوله فيتضح قبوله

---

(١) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، ص ٢٤٤، وراجع أيضا لابن تيمية: الإيمان ص ٨٠-٨١-٨٢.
(٢) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، ص ٢٧٤.
(٣) ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية، ١٤٤.

للتأويل أيضا عندما رأى في "الجواب الصَّحيح" أنَّ النَّصارى أخطئوا عندما قالوا بالابن والأب على الحقيقة، وإذا أخذوا بالتَّأويل لمـاَ كان هـذا خطـأ وأنَّ هذه الألفاظ من الألفاظ المتشابهة ولذلك صار كثير منهم يُريدون به المعنى الباطل ويرد على النَّصارى بقوله " أنكم إنَّما ضللتم بِعِدُولِكم عن صريح كلام الأنبياء وظاهره إلى ما تأولتموه عليه من التَّأويلات التي لا يدل عليها لفظه لا نصًّا ولا ظاهرًا فعدلتم عن المحكم واتبعتم المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، فلو تمسكتم بظاهر هذا الكلام لم تضلوا فإنَّ الابن ظاهره في كلام الأنبياء لا يراد به شيء من صفات الله بل يراد به وليه وحبيبه ونحو ذلك وروح القدس لا يراد به صفته بل يراد به وحيه وملكه ونحو ذلك فعدلتم عن ظاهر اللَّفظ ومفهومه إلى معنى لا يدل عليه اللفظ البتة فكيف تدعون أنكم اتبعتم نصوص الأنبياء" (١).

وهذا النَّص يثبت أخذه بالتأويل ويدل على أنّه أخذ بالتَّأويل في بعض المواضع دون تصريح، ورفض الأخذ به في مواضع أخرى فهذا ما أكدته لنا نصوصه التي ذكرناها

وقد تقابلت آراء ابن تيمية عندما نفى التشبيه والتجسيم عن مذهبه الذي هو من وجهة نظره مذهب السَّلف ثم نراه يثبت الفوقية ويقول أن "كتاب الله من أوله إلى آخره وسُنَّة رسوله من أولها إلى آخرها ثُم عامة كلام الصحابة والتَّابعين ثم كلام سائر الأئمة مملوء بما هو إمَّا نص وإمَّا ظاهر في أن الله سبحانه وتعالى فوق السَّماء "(٢)

ورفض ابن تيمية للتأويل يؤدي لا محالة إلى التَّشبيه لأن " من قال استوى بذاته المقدسة فقد أجراه سبحانه وتعالى مجرى الحسيات وينبغي أن لا يهمل ما يثبت به الأصل وهو العقل فإنَّا به عرفنا الله تعالى وحكمنا له بالقدم

---

(١) راجع ابن تيمية: الجواب الصحيح امن بد دين المسيح تقديم السيد صبح المدني، مطبعة المدني، الجزء الثالث، بدون تاريخ، ص ١٦٥.

(٢) ابن تيمية: الحموية الكبرى، ص ٤١٩-٤٢٠

فلو أنكر قلتم نقرأ الأحاديث ونسكت لما أنكر أحد عليكم وإنَّما حملكم إياها على الظَّاهر قبيح"[١]

وإذا كان ابن تيمية قد أخذ بالآية القرآنية التي تقول ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ﴾ فهناك رأي يقول أنَّ هناك وقف عن ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ وإذا كان التأويل الحقيقي لا يعلمه إلا الله جَزْمًا وإن كان التَّأويل من المجاز الواضح الشَّائع فالحق الأخذ به وألَّا يجتهد المؤول وكان تأويل السَّلف إجمالي وفيه كثير من الحذر فقد أخذوا بالتأويل عندما يكون هناك ضرورة لذلك أي إنهم لم يتوسَّعوا فيه احترز من الوقوع في التأويل الخاطئ وليس رَفْضًا للتأويل إجمالًا فقد اضطروا إلى صرف اللَّفظ الظاهر عن ظاهره فأخذوا بالتأويل في حدود وحرص واتجهوا إلى إمرار الصِّفَات على ما جاءت من غير تفسير ولا تأويل إلا أن تقع الضرورة كقوله تعالى ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[٢] أي جاء أمره وهذا مذهب السَّلف[٣]

وأما نفي الصِّفَات بالنِّسبة لابن تيمية فهو ضرب من التَّعطيل فيقف بذلك ضد المُنَزِّهة في تصورهم للتوحيد وفي نفيهم للتركيب عن الله تعالى والعلو على العرش فيسخر منهم بقوله " قالوا بأنه واحد لا قسيم له في ذاته أو لا جزء له أو لا بعض له لفظ مجمل فإن الله سبحانه أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد فيمتنع عليه أن يتفرق أو يتجزأ أو يكون قد ركب من أجزاء لكنهم يدرجون في هذا اللَّفظ نفي علوه على عرشه ومباينته لخلقه وامتيازه عنهم ونحو ذلك من المعاني المستلزمة لِنَفْيه وتعطيله ويجعلون ذلك من التَّوحيد "[٤]

---

(١) أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي الحنبلي. دفع شبهة التشبيه والرد على المجسمة. ص ٧.

(٢) سورة الفجر، آية ٢٢.

(٣) راجع ابن الجوزي الحنبلي: دفع شبهة التشبيه والرد على المجسمة ص ٥٧.

(٤)ابن تيمية: الرسالة التدمرية، ص ١٠٦.

والنَّظرة الحِسِّية التي قبلها ابن تيمية يعود ويرفضها متجها إلى التَّنْزِيه، واتجاهه إلى التَّنْزِيه قد يكون مَرَدُّه تحسبه واحترازه من قيام ثورات عارمة ضد اتجاهه الحِسِّي وقد حدث ذلك بالفعل ولكن المعروف أنَّ المفسر يختار منهجًا واحدًا من المناهج المطروحة التي هي بالطَّبع مُرتبطة بمفاهيم معينة لديه وهو بذلك يَحْمِي نفسه من عدم الاتِّساق في الأقوال عندما يصرح بالفِكرة ثم يرفضها ومن عدم الاتِّساق مع الواقع عندما يرفض التأويل فقد ثبت أنَّ التأويل لا غنى عنه لأنه "لا بد من المصير إلى التأويل وذلك هو أن تحمل هذه الألفاظ على شدة العناية والحراسة والوجه في حسن هذا المجاز: أن من عظمت عِنايته بشيء وميله إليه ورغبة فيه كان كثير النَّظر إليه فجعل لفظ العين التي هي آله لذلك النَّظر كناية عن شِدَّة العناية"(١)

وهذا يعني أنَّ ابن تيمية لم يلتزم بمنهج واحد، والذي حَدَّده منذ البداية ففي معرض حديثه عن ما في الجنة أنكر أن الموجود في الجنة يُشبه ما في الدُّنيا فوعود الله لعباده لا تشبه ما في الدُّنيا لا في صورتها ولا في حقيقتها فعنده"ما أخبر الله به في الجنة من المطاعم والمشارب والملابس كاللَّبن والعَسَل والخمر والماء فإنا لا نعرف لَبَنا إلا مَخْلوقًا من ماشية يخرج من بين فَـرْث ودم وإذا بقى أيامًا يتغير طعمه ولا نعرف عسلًا إلَّا من نحل تصنعه في بيوت الشَّمع المُسدسة فليس هو عسلًا مُصَفًّى ولا نعرف حريرًا إلا من دود القِزّ وهو يَـبْلَى وقد علمنا أنَّ ما وعد الله به عباده ليس مُماثِلًا لهذه لا في المادة ولا في الصُّورة والحقيقة بل له حقيقة تخالف حقيقة هذه وذلك هو من التأويل الذي لا نعلمه نحن قال إبن عباس ليس في الدُّنيا مما في الجنة إلا الأسماء "(٢) وقياسًا على هذا النَّص نقول: أنه كما أننا لا نعلم من المطاعم والمشارب إلا ما هو موجود في

---

(١) فخر الدين الرازي: أساس التقديس، ص ١٥٨، وأيضا راجع: ابن الجوزي الحنبلي: دفع شبهة التشبيه على المجسمة، ص- ١٠.

(٢) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، ص ٢٣٨، وراجع أيضا لابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، ص ١٢.

الدُّنيا فنحن لا نعلم أيضًا من المعاني الحِسِّية إلا ما هو بين أيـدينا وأعيننـا وإذا كانت حقيقة ما في الجنة أي ما في الغيب مخالفة لما في حياتنـا فكـذلك ينـبغي علينا تأويل المعاني الحِسِّية إلى مفاهيم أسمى وأجل تتناسب مع جلال الله.

وتمسك ابن تيمية برفض التأويل في أغلب مؤلفاته يؤكـد – في رأينـا – صواب الرَّأي القائل أن "التأويل ليس من عناصر منهجه الذي تبعه بأمانـة في كل بحوثه ومناظراته وكتاباته "[1] فقبوله للتأويل يقـف ضـد مذهبـه الأسـاسي الذي كونه لنفسه منذ البداية حـتى مؤلفاتـه الأخـيرة، وهـو الأخـذ بظـواهر النّصوص وحرفيتها، ورفض التأويل فلم يَرَ ابن تيميـة في المجـاز إلا نـوع مـن الكذب في الخطاب وتمويه في الأسلوب، ومن هُنا كان عـدم قبـوله للمجـاز في النَّص الدِّيني ولكن هل معنى احتواء الـكلام على نـوع مـن المجـاز أنَّ هـذا الكلام فاسد؟ من المؤكد أنَّ الإجابة ستكون بالنَّفي[2] لأن "ما ساقه ابـن تيميـة من النّصوص المجاز فيها واضح حتى كأنه حقيقة"[3] ولم يقم التأويل إلّا دفاعًا عن النَّص الدِّيني ولِرد شبهة أو طعن ولهذا فإنَّ المآل إلى التأويل أمر لابُـد منـه لكل عاقل، وعن هذا قال المتكلمون: لمَاّ ثبت بالدَّليل أنه سـبحانه وتعـالى مُـنَزَّه عن الجهة والجِسْمية وجب علينا أن نضـع لهـذه الألفـاظ الـواردة في القـرآن والأخبار مَحْمَلًا صحيحًا لِئلا يَصِير ذلـك سـببًا للطَّعـن فيهـا"[4] ومـع إيماننـا بضرورة التَّأويل أحيانًا فنحن نؤمن أيضًـا بوجـوب الالـتزام بقـوانين وقواعـد يسير المجتهد وِفْقًا لها " فالتَّأويل إذا لـم يكـن مسـتند إلى مشـروع فكـري وسياسي فإنه يكون مجـرد مـادة اسـتهلاكية أو لهـوًا أو لعبًـا يشـغل فلنضـع مشروعنا الفِكْري والسياسي حتى يكون تأويلنا مُنَزَّهًا عن العبـث "[5] وهـذه

(١) محمد يوسف موسى: ابن تيمية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧م، ص ١٣٦.

(٢) راجع محمد أبو زهرة: ابن تيمية حياته وعصره وآراؤه وفقهه، ص٢٧١، وما بعدها.

(٣) راجع: محمد أبو زهرة: ابن تيمية، ص٢٧١.

(٤) فخر الدين الرازي: أساس التقديس، ص١٠٦.

(٥) محمد مفتاح: التلقي والتأويل ص ١٤٤.

القواعد حددها بعض العلماء الذين خاضوا في هذه المسألة أمثال الشَّـاطبي [1] أما لجوء ابن تيمية للتأويل في بعض الأحيان فهو ضرورة وإن لم يعترف بـذلك وهذا يعني أنه لم يلتزم بمنهج واحد وأنه لم ينتبه إلى المشَكَّلات الـتي يمكـن أن تحدث بدون تأويل لبعض النّصوص وهذه المشَكَّلات تتمثـل في الاتجـاه إلى التشبيه أحيانًا والتعارض الظاهري بين النّصوص والحد من الاجتهاد وأعمـال العقل.



(١) راجع الشاطبي: الموافقات: الجزء الرابع، ص ٣٣٣-٣٣٤.

الفصل الثاني
الجمع بين التشبيه والتنزيه

أ) تمهيد:

ظهر تقي الدين ابن تيمية في جو اضطربت فيه المذاهب والفرق الإسلامية وتمخضت الحركة الفكرية الإسلامية عن ظهور اتجاهات متباينة لفقهاء ومفكري الإسلام تمثلت بين طرفي نقيض ففي الوقت الذي نجد فيه الاتجاه التنزيهي يقوم بنفي كل ما لا يليق بالذات الإلهية ويرفض أن تكون مشابهة للحوادث نجد اتجاها أخر يبالغ في إثبات الصِّفَات الحِسِّية ولا يخرج عن ظواهر النّصوص ويصل إلى حد التشبيه والتجسيم.

وقد أكد المنزهون على إثبات فكرة المباينة بين الخالف والمخلوق وبرروا ذلك بقولهم " أنه لو كان جسما لكان مؤتلف الأجزاء وتلك الأجزاء تكون مماثلة بأعيانها وهي أيضا مماثلة لأجزاء سائر الأجسام والله تعالى يتقدس عند ذلك فعلى هذا يكون النزول معناه نزول الرحمة والإقبال على الداعين بالإجابة واللطف"[1] وقد اتجه بعض علماء الكلام إلى التنزيه المطلق وأهمهم المعتزلة وأدى ذلك إلى تأويل معظم الآيات بما يتفق مع التنزيه، وبما يليق بصفات الله على أن التأويل لا يسوغ إلا لمن كان أهل له "فعلى ذلك يقال في قوله ﷺ فيأتيهم الله: إن الإتيان عبارة عن رؤيتهم إيَّاه؛ لأن العادة أنَّ من غاب عن غيره لا يمكنه رؤيته إلا بالإتيان والمجيء هنا مجازا أو قيل الإتيان فعل من أفعال الله تعالى سماه إتيانًا"[2]

وفي الطرف المقابل نجد طائفة المشبهة التي ترى أن البارئ تعالى يشبه

---

(١) معاني التنزيل مكتبة العرب الجزء الرابع بدون تاريخ ص ٢٣٦. وراجع أيضا: لفخر الدين الرازي أساس التقديس، ص ٣٥-٣٨.

(٢) علاء الدين علي بن محمد إبراهيم البغدادي: لباب التأويل في، ص ٣٩٣.

الخلق في شعوره وتفكيره وإرادته أن بعضهم قال بأن له أعضاء كأعضائنا تماما محتجين الآيات القرآنية وقد أجاز المشبهة على الله الصِّفَات التي يوحي ظاهرها بالتشبيه(١) فما ورد في التنزيل "من الاستواء والوجه واليدين والجنب والمجيء والإتيان والفوقية وغير ذلك فأجروها على ظاهرها أعني ما يفهم عند الإطلاق على الأجسام، وكذلك ما ورد في الأخبار من الصورة وغيرها"(٢) واعتبر المشبهة المعاني الموجودة في الآيات والأحاديث بالمعني المعلوم المشاهد لنا بالمخلوق المحس غير أن وجود المشبه غير مقتصر على المسلمين فالمشبة والمجسمة " ليست مختصة للإسلام بل كلاهما موجود بين أهل الكتاب على فرق مخصوصة كالإسلام"(٣).

وبالنسبة للتأويل فهو غير وارد بالنسبة للمشبهة وهذا يتناسق تمامًا مع مذهبهم القائم على أخذ النّصوص على ظاهرها ويؤدي استخدام اللفظ في الله سبحانه وتعالى بالمعنى المراد عند استعماله في الخلق إلى تشبيه صريح ومن طائفة المشبهة الكرامية فقد دعا محمد كرام (ت٢٥٥هـ) أتباعه إلى "تجسيم معبوده وزعم انه جسم له حد ونهاية مَن تحته والجهة التي منها يلاقى وقد وصف ابن كرام معبوده في بعض كتبه بأنه جوهر وأن العرش مكان له وأبدل أصحابه لفظ الماسة بلفظ الملاقاة منه للعرش وقالوا لا يصح وجود جسم بينه وبين العرش إلا بان يحيط العرش إلى أسفل وهذا معنى المماسة التي امتنعوا

---

(١) راجع للأسفرايني: التبصير في الدين، ص ٧٠، ٧١، وأيضا البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٧٠-١٧٤.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول ص ١٠٥، ١٠٦. وانظر أيضا البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١٧٣.

(٣) أمر الله محمد، تأويل المتشابهات القرآنية، ص ٣. وراجع أيضا: وقوف المشبهة ضد التأويل في رسالة ذم التأويل لابن قدامة، مطبعة المنار، الطبعة الأولى، ١٣٥١ هـ ص ٣٢، وما بعدها، وعن تفسير التشبيهي للقرآن راجع: مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل ابن سليمان، تحقيق د. عبدالله محمود شحاتة، مؤسسة الحلبي، مطبعة المدني، الجزء الأول ١٩٦٩م ص ١٣٤، وما بعدها.

من لفظها"[١].

وقبول الصِّفَات الحِسِّية أو رفضها " وصلت في عهد ابن تيمية إلى الذروة حيث تباينت الآراء بين فرق المتكلمين والصوفية والفلاسفة"[٢]

أما مذهب السَّلف فهو مرور هذه الصِّفَات من غير تأويل ولا تعطيل ويترك الكلام فيه وفي أمثاله، وتنزيه الرب تبارك وتعالى عن صفات الأجسام"[٣].

وبذلك تضاربت الفرق الإسلامية بين رفض الصِّفَات الحِسِّية وبالتالي تأويلها وبين قبول هذه الصِّفَات ورفض تأويلها، وقد خرجت بعض الفرق كالمعتزلة بهذه الصِّفَات عن مدلولها الحسي لأن هذه الفرقة "أخضعت النص للعقل إن تعارضا فالأولوية لديهم للعقل "[٤] وأهم من يمثل رفض تلك الصِّفَات الحِسِّية من الأشاعرة: فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ) فقد اعتنى بإقامة البراهين العقلية والنقلية على استحالة وصف الله تعالى بما يستلزم الجسمية فالاستواء بالنسبة له قهر الباري واستيلاؤه، ونزوله بره وعطاؤه، ومجيئه حكمه وقضاؤه، ووجهه وجوده، وعينه حفظه، وعونه اجتباؤه، وضحكه عفوه، ويده إنعامه، وإكرامه اصطفاؤه[٥].

ويتفق الرازي والمعتزلة وغيرهم في نفي الصِّفَات الخبرية وتأويل ما ورد من الآيات والأحاديث على نحو يليق بذات الله تعالى وفي المقابل نجد أن هناك من بالغ في إثبات الصِّفَات الخبرية والإكثار فيها حتى أصبحت أهم ما يتميزون به وأهم من مثل هذا الاتجاه: الحنابلة وتبعهم ابن تيمية وقد عنى

---

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق، وانظر أيضا الإيجي المواقف، تحقيق: السيد الشريف على بن محمد الجرجاني مطبعة السعادة، الطبعة الأولى الجزء الثامن ١٣٢٥هـ ص ١٩، ٢٤، ٢٦، ٣٩.

(٢) د. مصطفى حلمي: ابن تيمية والتصوف دار الدعوة بدون تاريخ ص ٤٢٢. وراجع أيضا لفخر الدين الراوي: أساس التقديس، ص ٥٨.

(٣) Wensinch: The Muslim creed, Cam bridge, 1932, p 35.

(٤) فخر الدين الرازي: أساس التقديس، ص ٥٩، ٦٠.

(٥) راجع: المرجع السابق، ص ٩٢.

أتباعه من بعده بهذه الناحية وبخاصة تلميذه ابن القيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) فقد حاول إثبات اتصافه تعالى حقيقة بتلك الصِّفَات ولذلك تعرض هؤلاء لتهمة التشبيه والتجسيم [١] وتجاهل ابن تيمية التنزيه القائم على نفي الجسمية لأن في رأيه من سلك هذا المسلك لم ينزه الله عن شيء من النقائص البتة فإن"كل من بني تنزيهه للرب عن النقائص والعيوب على نفى الجسم فانه لا يمكنه أن ينزهه عن عيب أصلا بهذه الحجة وكذلك من جعل عمدته نفى التركيب "[٢] وبهذا يأبى ابن تيمية التنزيه النافي للجسمية والتركيب ولكنه مع ذلك يتمسك بظاهر النص ويرفض المجاز وكما يرى البعض أن ابن تيمية " يريد أن يقول بأنه ليس في الآيات والأحاديث قرينة تصرفها عن ظواهرها وترشد إلى وجوب تأو يلها مجازا"[٣] والتجسيم غير مذموم من قبل الله –في رأى ابن تيمية – فالله لم يذم اليهود على تجسيمهم رغم ذمه لهم على أشياء كثيرة ويقول أن الله تعالى "قد ذم اليهود على أشياء كقولهم: أن الله فقير، وأن يده مغلولة وغير ذلك ولم يقل النبي قط أنهم يجسمون ولا أن في التوارة تجسيما ولا يرد هذه الأقوال بأن هذا تجسيم –كما فعل ذلك - من فعله النفاة"[٤]

لهذه الأسباب وغيرها اتهم ابن تيمية بقوله بالتجسيم نتيجة تصريحه بالوقوف عند ظواهر النّصوص، ورفض المجاز في اللغة فقد قيل عنه أنه " قال بما يقتضي الجسمية والتركيب في الذات المقدسة وأن القرآن محدث تكلم الله به بعد أن لم يكن وأنه يتكلم ويسكت"[٥]

ومما يثبت اتجاهه التشبيهي في رأى البعض إثباته للصفات الخبرية[٦]

(١) راجع د. على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، ص ٣٤٠.
(٢) ابن تيمية: الفرقان بين الحق والباطل، ص ١٥٧.
(٣) محمد يوسف موسى: ابن تيمية، ص ١٥٧.
(٤) نفس المصدر، ١١٩، ١٢٠.
(٥) تقي الدين السبكي: الدر المضيئة في الرد على ابن تيمية، ص ٦.
(٦) راجع إثبات الصفات الخبرية عند ابن تيمية في:

ولعل أبرزها في الكشف عن هذا الاتجاه التشبيهي عند ابن تيمية الاستواء والوجه واليدين والنزول والجهة والحيز.

ب- إثبات الصفات الخبرية عند ابن تيمية:

الصِّفَات الخبرية: هي تلك الصِّفَات التي يكون الدليل عليها مجرد خبر الرسول دون اللجوء إلى النظر العقلي كصفة النزول إلى سماء الدنيا، والوجه، واليد، والاستواء وغيرها مما جاء به النص الديني.

وقد اهتم ابن تيمية اهتمامًا بالغًا بهذا النوع من الصِّفَات والرد على من أنكرها أو أولها في كثير من مؤلفاته، وقد بالغ في إثبات هذه الصِّفَات وأكثر من الكلام فيها ويرجع ذلك لموفقة من جمهور المتكلمين والفلاسفة الذين وجدوا استحالة اتصاف الله تعالى بهذه الصِّفَات حقيقة فاتجهوا إلى التأويل للوصول إلى معان تليق بذات تعالى. ويثبت ابن تيمية الصِّفَات الخبرية كصفات حقيقة وليست مجازية فالاستواء والمجيء والنزول لو وصف الله بها مجازًا لامتنع وصفه بها حقيقة ويكون هذا من قبل التعطيل وتحريف الكلم

الفرقان بين الحق والباطل، ص ٩٩، ١٠٠.
شرح حديث النزول، مطبعة القرآن والسنة، بدون تاريخ، ص ٣، ٤، وص ١٣٧.
الرسالة التدميرية، ص٥٥.
عرش الرحمن، ص ٥٤.
بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية. أو نقض تأسيس الجهمية، تصحيح: محمد عبد الرحمن بن قاسم مؤسسة قرطبة للنشر المجلد الثاني ١٩٧٢م، ص٣٣وما بعدها.
مجموعة الرسائل والمسائل، الجزء الأول، ص ٢٠٢، ٢٠٣.
الإكليل في المتشابه والتأويل ص ٣٢، ٥٠.
الحموية الكبرى، ص ٤١٨، ٤١٩.
درء تعارض العقل والنقل، الجزء السادس، ص٢٠٠.
الرسالة المدنية في تحقيقة، حققه د. عبد الرحمن عميرة، دار الاعتصام الجزء الأول ١٩٩٣، ص ٢٥٦.
شرح العقيدة الأصفهانية ص ٩، ١٢.
الرسالة العرشية.. مكتبة القاهرة بدون تاريخ، ص ١٨ وما بعدها
تفسير سورة الإخلاص، ص ٢٣.

عن مواضعه[١] ولم يرد نص واحد في رأي ابن تيمية يقول أن الله لا تجوز الإشارة الحِسِّية عليه وليست هناك نصوص تخالف ظاهرها باطنها ويجب التصديق بكل معنى ظاهر ولا يجب إخراجه إلى معان أخرى يحتملها اللفظ والصِّفَات الخبرية أخبر الله بها في غير موضع ولا يمكن على حد تعبير ابن تيمية أن لا يأخذ بظاهرها ولا يؤدي الأخذ بهذه الصِّفَات تعتبر بالنسبة لله تعالى كمالا أما بالنسبة للخلق فهي نقص استمع إليه يقول " ليس في كتاب الله ولا في سنة رسوله ولا عن أحد من سلف الأمة لا من الصحابة ولا من التابعين لهم بإحسان ولا عن الأئمة الذين أدركوا زمن الأهواء والاختلاف حرف واحد يخالف ذلك لا نصًا ولا ظاهرًا

ولم يقل أحد منهم قط أن الله ليس في السماء ولا أنه ليس على العرش ولا أنه بذاته في كل مكان"[٢] ويقول أيضا "ما أخبر به الرب عن نفسه مثل استوائه على عرشه وسمعه وبصره وكلامه وغير ذلك فإن كيفيات ذلك لا يعلمها إلا الله كما قال ربيعة بن أبي عبد الرحمن ومالك بن أنس وسائر أهل العلم تلقوا هذا الكلام عنهما بالقبول لما قيل الرحمن على العرش استوى كيف استوى فقال الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة هذا لفظ مالك فأخبر أن الاستواء معلوم وهذا تفسير اللفظ وأخبر أن الكيف مجهول وهذا هو الكيفية التي استأثر الله بعلمها"[٣]

وينتقد ابن تيمية من ينفي الصِّفَات الخبرية على أساس أنها توحي بالجسمية فيرى أن كل الصِّفَات يمكن أن توحي بنفس الإيحاء وحول هذا المعنى يقول "قولك العرض لا يقوم إلا بجسم فيقال لك هو حي عليم قدير

(١) راجع ابن تيمية: الرسالة البعلبكية، ونشرها محيي الدين صبري الكردي، مطبعة كردستان العلمية بمصر ضمن مجموعة الرسائل: تصنيف ناصر الدين بن شهاب أبو شامة الشافعي. بدون تاريخ ص ٣٩١.
(٢) ابن تيمية: الفتوى الحموية، ص ٤١٩، ٤٢٠.
(٣) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص ص ١٣٧.

عندك وهذه الأسماء لا يسمى بها إلا جسم كما أن هذه الصِّفَات التي جعلتها إعراضا لا يوصف بها إلا جنسم فما كان جوابك عن ثبوت الأسماء كان جوابا لأهل الإثبات عن إثبات الصِّفَات"(١)

ولا يفرق ابن تيمية بين الصِّفَات الحِسِّية والصِّفَات المعنوية فإطلاقها واحد ويتضح ذلك في قوله: "إذا قال نفاة الصِّفَات المعلومة بالشرع أو بالعقل مع الشرع كالرضا والغضب والحب والفرح ونحو ذلك هذه الصِّفَات لا تعقل إلا لجسم قيل لهم هذه بمنزلة الإرادة والسمع والبصر والكلام فما لزم في احدهما لزم في الآخر مثله"(٢).

ويرى ابن تيمية أيضا: " إذا قالوا ثبوت هذه الصِّفَات يستلزم كثرة المعاني فيه وذلك يستلزم كونه جسما او مركبا قيل لهم هذا كما أثبتم انه موجود واجب قائم بنفسه وانه عاقل ومعقول وعقل ولذيذ وملتذ ولذة وعاشق ومعشوق وعشق ونحو ذلك"(٣) ويرد على من نفى الصِّفَات الجسمية لأنها تستلزم التركيب والتجسيم بمثلها يقال فيما أثبته من صفات أخرى يظن أنها لا تستلزم التجسيم ويقصد الصِّفَات المعنوية كالقدرة والعلم فيرى أن "من سلك هذا المسلك لم ينزه الله عن شيء من النقائص البتة فإنه ما من صفة ينفيها لأنها تستلزم التجسيم وتكون من صفات الأجسام إلا يقال له فيما أثبته نظير ما يقوله هو في نفس تلك الصفة

فإن كان مثبتا لبعض الصِّفَات قيل له القول في هذه الصفة التي تنفيها كالقول فيما أثبته فان كان هذا تجسيما وقولا باطلا فهذا كذلك وإن قلت أنا أثبت هذا على الوجه الذي يليق بالرب قيل له وكذلك هذا وإن قلت أنا أثبته وأنفى التجسيم قيل وهذا كذلك فليس لك أن تفرق بين المتماثلين "(٤) ويرد

---

(١) ابن تيمية: الرسالة الأكملية ص ٢٨.
(٢) نفس المصدر، ص ١٠.
(٣) نفس المصدر، ص ١١.
(٤) ابن تيمية: الفرقان بين الحق والباطل، ص ١٨.

ابن تيمية على المثبتة للصفات المعنوية كالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام بأن هذا كهذا فإن كان هذا لا يوصف به إلا الجسم فالأخر كذلك وإن أمكن أن يوصف بأحدهما ما ليس بجسم فالآخر كذلك فالتفريق بينهما تفريق بين المتماثلين[١].

وتؤكد هذه النّصوص مماثلة ابن تيمية بين الصِّفَات المعنوية والخبرية وضرورة عدم التفرقة بينهما حيث أن التفريق بين المتشابهين باطل من وجهة نظره[٢] ووصف الله بهذه الصِّفَات الخبرية واجب عنده ففي رأيه: " أن ما يوصف الله به ويوصف به العباد يصف الله به على ما يليق"[٣] وتعد هذه المسألة صدى لرأيه في التأويل فقد رفض ابن تيمية تأويل الصِّفَات الخبرية لأنه ارتضى الألفاظ الحِسِّية التي تطلق على الله وأنكر أن تكون على سبيل المجاز ورأى أنه " لا يجوز أن يقال أن ظاهر اليد والوجه غير مراد"[٤] ويجب تصديق كل ما أخبر به من صفات دون اللجوء إلى دليل أو تأويل ومن هذه الصِّفَات نذكر:

صفة الاستواء على العرش:

١- لا يلجأ ابن تيمية إلى تأويل الاستواء وعاب على المؤولين الذين خرجوا بهذه المعاني الدالة على التشبيه وتدل على أن الله في السماء وفوق العرش إلى معان أخرى مثل معنى الاستيلاء فالاستواء ثابت بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأنه "في الأحاديث الصحاح ما لا يحصى مما يفيد هذه المعاني مثل قصة معراج الرسول إلى ربه ونزول الملائكة من عند ربهم وصعودها إليه وأنه سبحانه فوق عرشه"[٥] وأنه ليس في النص الديني ولا في

---

(١) راجع: ابن تيمية: الرسالة التدمرية ص ٧٩.

(٢) راجع: ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، ص ٣٥، وما بعدها.

(٣) ابن تيمية: عرش الرحمن، ص٥٤.

(٤) ابن تيمية: شرح حديث النزول، ص ٥٣، ٥٤.

(٥)ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، ص ٢٦. وراجع أيضا لابن تيمية: شرح حديث النزول، ص ٣، ٤، وشرح العقيدة الأصفهانية، ص ١٢.

كلام أحد سلف الأمة ما يدل على أن الله فوق العرش فنجده " يبطل تأويل الاستواء بالاستيلاء من وجوه كثيرة ويدحض شبهة المؤولين الذين يلجأون إلى التأويل فرارا من التشبيه أو التجسيم بأنهم لم يفهموا النّصوص إلا ما يليق بصفات المخلوقين وبناء على هذا الفهم الخاطئ أولوا فوقعوا في تشبيه الله بخلقه أولا ثم عطلوا النّصوص عمَّا دلت عليه ثانيًا"[(١)] وعند ابن تيمية "الاستواء له معان متعددة فقد أجمل كلامه فإنهم يقولون استوى فقط ولا يصلونه بحرف وهذا له معنى ويقولون استوى على كذا وله معنى واستوى إلى كذا وله معنى واستوى مع كذا وله معنى فتتنوع معانيه بحسب صلاته وأما استوى على كذا فليس في القرآن ولغة العرب المعروفة إلا بمعنى واحد"[(٢)]

ونصل من هذا إلى أن الاستواء عند ابن تيمية ثابت لله تعالى وقد رفض أي معنى أخر للاستواء غير كونه فوق العرش على سبيل الحقيقة[(٣)] "ويرى ابن تيمية أن الذين ذهبوا إلى القول بأن الاستواء بمعنى الاستيلاء قد أخذوا هذه المقالة عن تلامذة اليهود والمشركين وضلال الصابئين فأول من حفظ عنه أنه قال هذه المقالة في الإسلام أعني أن الله سبحانه وتعالى ليس على العرش حقيقة وان معنى استوى بمعنى استولى ونحو ذلك هو الجعد بن درهم وأخذها عنه الجهم ابن صفوان وأظهرها فنسبت مقالة الجهمية إليه وقد قيل أن الجعد أخذ مقالته عن أبان بن سمعان وأخذها أبان عن طالوت بن أخت لبيد بن الأعصم وأخذها طالوت من لبيد بن الأعصم اليهودي الساحر الذي سحر النبي وكان الجعد بن درهم هذا فيما قيل من أهل حران وكان فيهم خلق كثير من الصابئة والفلاسفة"[(٤)] على أن قول ابن تيمية بالاستواء لا يجعلنا ننفي قوله

---

(١) د. سيد عبد العزيز السيلي: العقيدة السلفية، ص ٢٣٧.

(٢) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، ص ٢٣١. وراجع أيضا الإكليل في المتشابه والتأويل، ص٥٠.

(٣) راجع: عبد المتعال الصعيدي: المجددون في الإسلام، دار الحمامي للطباعة بدون تاريخ، ص ٢٦٣.

(٤) زين الدين مصطفى: المذهب السلفي في القرن السابع إلى منتصف القرن الثالث عشر الهجري، رسالة دكتوراه مخطوطة، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م ص٦٠. وراجع أيضا: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل الجزء السادس، ص ٢٠٠.

بأن الله " مستو على عرشه استواء يليق بجلاله ويختص به كوصفه بأنه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير وأنه سميع بصير ونحو ذلك"[١] غير أنه يرى أن الله تعالى مستو على العرش جلوسا ويرفض تأويل الاستواء بأي معنى لأن من أول الاستواء فقد أجاب بغير ما أجاب به مالك وسلك غير سبيله وجواب مالك بالنسبة للاستواء شاف كاف في جميع الصِّفَات الخبرية التي أقرها ابن تيمية[٢] ولعل الاستواء أهمها.

ويستعين ابن تيمية بأقوال كثيرة للشافعي والإمام مالك وغيرهما لإثبات الاستواء فيقول: "الله في السماء وعلمه في كل مكان لا يخلو من علمه مكان قال عبد الله بن المبارك ربنا فوق سبع سمواته على العرش بائنا من خلقه قال الشافعي إنه على عرشه في سمائه يقرب من خلقه كيف شاء قال أحمد إنه مستو على العرش عالم بكل مكان وإنه ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا كيف شاء وإنه يأتي يوم القيامة كيف شاء وإنه يعلو على كرسيه وذكر الشافعي لله أسماء وصفات جاء بها كتابه وأخبر بها نبيه أمته لا يسع أحدا من خلق الله قامت عليه الحجة ردها إلى أن قال نحو إخبار الله سبحانه إيانا أنه سميع بصير وأن له يدين لقوله بل يداه مبسوطتان وأن له يمينا "[٣]

ولا توجد مشكّلة في هذه الصِّفَات إلا في اصطلاحات المتكلمين وغيرهم أما ابن تيمية فيرى أنه هناك أي مشكّلة ويعيب على مفهوم التوحيد عند المتكلمين فهم يريدون بالتوحيد والتنزيه: نفي جميع الصِّفَات وبالتجسيم والتشبيه إثبات شيء منها حتى إن قال: إن الله يرى وأن له علما فهو مشبه ومجسم في رأي المتكلمين، "وكثير من الصِّفَاتية يريدون بالتوحيد والتنزيه نفى الصِّفَات الخبرية أو بعضها وبالتجسيم والتشبيه إثباتها أو بعضها.

والفلاسفة تعني بالتوحيد ما تعنيه المعتزلة وزيادة حتى يقولون ليس له

---

(١) محمد خليل هراس: ابن تيمية السلفي دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ١٩٨٤م ص ١٤٢.

(٢) راجع ابن تيمية: نقض المنطق، ص ٣، ٣٩.

(٣) ابن تيمية: نقض المنطق، ص ١٤٨، ١٤٩. وراجع أيضا: الرسالة التدمرية ص ٢٦.

إلا صفة سلبية أو إضافية أو مركبة منهما.

والاتحادية تعني بالتوحيد أنه هو الوجود المطلق ولغير هؤلاء فيه اصطلاحات أخرى.

وأما التوحيد الذي بعث الله به الرسل وأنزل به الكتب فليس هو متضمنا شيئا من هذه الاصطلاحات بل أمر الله عباده أن يعبدوه وحده لا يشركوا به شيئا فلا يكون لغيره نصيب فيما يختص به من العبادة وتوابعها هذا في العمل وفي القول هو الإيمان بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله "[1].

ولا يؤدي القول بالاستواء إلى التشبيه لأنه ثابت بالنّصوص أنه تعالى "فوق سماواته على عرشه بل هو مع استواء على عرشه يحمل العرش وحملة عرشه بقدرته "[2] ويتنكر ابن تيمية لقول البعض بأن الله في كل مكان ويثبت أن الله قد اختص بالعلو والارتفاع فوق الجميع ثم استوى على العرش كيف شاء وهو فوق المخلوقات ولا شيء فوقه"[3]

وتعد صفة الاستواء من صفات الكمال ويستشهد بأقوال أحمد بن حنبل بأنه قال بالاستواء على العرش فلقد " ذكر في جملة الاعتقاد والكلام على علو الله على العرش وعلى الرؤية ومسألة القرآن ونحو ذلك"[4].

٢ـ صفتا الوجه واليد:

يقر المجسمة بصفة الوجه كباقي الصِّفَات الخبرية فيقولون: "نصدق ذلك بقلوبنا من غير أن نشبه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين عز ربنا عن أن يشبه المخلوقين وجل ربنا عن مقالة المعطلين وعز أن يكون عدما كما قاله المبطلون لأن ما لا صفة له عدم تعالى الله عما يقول الجهميون الذين ينكرون

---

(١) ابن تيمية: نقض المنطق ص ١٢٣، ١٢٤.

(٢) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، الجزء الأول ص ٣٨.

(٣) راجع: ابن تيمية الفتوى الحموية، ص ٨٣

(٤) ابن تيمية الفرقان بين الحق والباطل، ص ١٢٥.

صفات خالقنا الذي وصف بها نفسه في محكم تنزيله وعلى لسان نبيه "[١] ويرفض ابن تيمية تأويل الوجه بمعنى الذات فيقر الوجه مع قوله بما يليق بالله تعالى فالنّصوص في رأيه تؤيد ذلك وتؤكد "أن له وجهًا وأن له قدمًا"[٢] ولا يجوز أن يستعمل الوجه في معنى آخر، فالمعنى الأصلي ثابت، والنّصوص التي تُثْبت الوجه كثيرة، ويجب في رأيه أن نأخذ بها دون تأويل والوجه صفة لله تعالى على ما يليق به ولا يشبه وجها ولا يشبهه وجه[٣]

أما إثبات صفة اليد فواضح من خلال نصوص ابن تيمية المتعددة ففي رأيه أننا يجب أن "نقول أن له يدًا وسمعًا ولا نقول أن معنى اليد القدرة ومعنى السمع العلم فقلت له وبعض الناس يقول مذهب السَّلف أن الظاهر غير مراد ويقول أجمعنا على أن الظاهر غير مراد وهذه العبارة خطأ"[٤]

ويقول أيضا أن الوجه واليدان لا يعدان من صفات النقص في شيء[٥] ويتجه إلى إثبات هذه الصِّفَات فيقرر "أنه سبحانه يقبض الأرض ويطوى السماوات بيده اليمنى وأن يداه مبسوطتان ومعنى بسطهما بذل الجود وسعة العطاء وإذا قيل هو مبسوط اليد فهم منه يد حقيقة"[٦] وإثبات الصِّفَات الكاملة مثل العلم والقدرة وغيرها تؤدي بنا في رأيه لا محالة لإثبات الصِّفَات الحِسِّية فيسوي بين الصِّفَات الحِسِّية مثل الوجه واليد وصفات أخرى كالسمع والبصر.

صفة النزول:

صفة النزول ثابتة كباقي الصِّفَات الخبرية التي أثبها ابن تيمية وهذا نص

---

(١) ابن خزيمة: التوحيد وإثبات صفات الرب راجعه وعلق عليه محمد خليل هراس مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٨٧هـ / ١٩٦٨م ص ١١.

(٢) ابن تيمية: نقض المنطق، ص ١٤٩.

(٣) راجع ابن تيمية، الفرقان بين الحق والباطل ص ١٢٥، وما بعدها.

(٤) ابن تيمية شرح حديث النزول ص ١٣٧أ وانظر أيضا لابن تيمية: تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ص٣٣.

(٥) ابن تيمية: الرسالة الأكملية ص ٣٨.

(٦)ابن تيمية: الرسالة المدنية في تحقيق المجاز والحقيقة، ص ١٠.

كلامه "فان وصفه سبحانه وتعالى فى هذا الحديث بالنزول هو كوصفه بسائر الصِّفَات كوصفه بالاستواء إلى السماء وهى دخان ووصفه بأنه خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش ووصفه بالإتيان والمجيء"[1]

والنزول عند ابن تيمية كباقي الصِّفَات الخبرية مجهول الكيفية فلا يجب أن نخوض في كيفيته ويبين أن النزول في وقت واحد لخلق كثير والنزول عنده هو المعنى المعروف للكلمة ولا نعرف نزولا بمعنى آخر في رأيه، أي إنما قصد بالنزول: النزول الحسي ولكن بالمعنى اللائق ويصرح بذلك قائلا "ليس في القرآن ولا في السنة لفظ نزول إلا وفيه معنى النزول المعروف وهذا هو اللائق بالقرآن فانه نزل بلغة العرب ولا تعرف العرب نزولا إلا بهذا المعنى ولو أريد غير هذا المعنى لكان خطابا بغير لغتها ثم هو استعمال اللفظ المعروف له معنى في معنى آخر بلا بيان وهذا لا يجوز"[2] وليس معنى النزول نزول الرحمة واللطف وإنما هو نزول حسي فوصفه تعالى بالنزول كوصفه بسائر الصِّفَات الخبرية "وكوصفه بسائر الصِّفَات كوصفه بالاستواء إلى السماء مذهب سلف الأمة وأئمتها أنهم يصفونه بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله في النفي والإثبات"[3] وقد استند في إثبات صفة النزول إلى حديث الرسول ﷺ حين قال: " ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير يقول من يدعوني فأستجيب له من يسألني فأعطيه من يستغفرني فأغفر له "[4] ورأى أن هذا الحديث لا تأويل له بل يأخذ النزول بالمعنى المعروف لدينا[5]

الجهة والحيز:

احتج ابن تيمية على منكري التحيز وأشار أن هذا بدعة لأن ظاهر

---

(١) ابن تيمية: شرح حديث النزول، ص ٣، وأيضا الرسالة التدمرية ص ٣٥.

(٢) ابن تيمية: القرآن كلام الله حقيقة، ص ٢٥٦.

(٣) ابن تيمية: شرح حديث النزول، ص٣، ٤.

(٤) ابن حجر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، واجعه وقدم له وضبط أحاديثه: طه عبد الرؤوف سعد وآخرون، مكتبة القاهرة الجزء السادس ١٩٧٨، ص ٣٦ وما بعدها.

(٥) راجع: ابن تيمية: شرح حديث النزول، ص ٣-٥.

القرآن والسنة لا يؤدي إلى التشبيه والتجسيم فما يشاء لله عن طريقهما ليس من جنس ما يثبت للحوادث فهذا اشتراك في الاسم فقط ويرى ابن تيمية أنه لو قصد بالجهة أنه تعالى فوق العلم فهو حق ولذلك " يقال لمن قال الله في جهة: أتريد بذلك أن الله فوق العالم؟ أو تريد به أن الله داخل في شيء من المخلوقات؟ فان أردت الأول فهو حق وان أردت الثاني فهو باطل "[١] ويرفض ابن تيمية بشدة نفي الجهة والتحيز عن الله تعالى لأن القائل بذلك "يلزمه القول بإثبات الجهة والحيز فحيث نفى الجهة لم يبق إلا الإثبات فعلى هذا يمكن أن نقول أنه قال بثبوت الجهة والحيز باعتبار لازم كلامه المتحمس في بيانه، وقد عد الخارجين على رأيه خارجين على دين الله كما قال لنفاة الجهة والتحيز"[٢]

ولا ريب بأن الله فوق العالم عند ابن تيمية فوق سماواته وعلى عرشه وهذا معنى لفظ التحيز عنده فليس معناه أن الله تحوزه المخلوقات فالله أعظم وأكبر بل قد وسع كرسيه السماوات والأرض وقد ثبت في الصحاح – على حد تعبير ابن تيمية– أن الله يقبض الأرض ويطوي السماوات بيمنه"[٣] ولا يعني وجود الله فوق عرشه أنه بالضرورة يحتاج إليه وإذا قيل أنه تعالى في جهة كان معنى الكلام أنه تعالى هناك فوق العالم حيث انتهت المخلوقات فهو فوق الجميع عال عليه[٤]

والقول بالتحيز في رأي ابن تيمية "لا ينتج عنه القول بأنه تعالى مماثلاً لسائر المتحيزات في تمام الماهية ولا يعني التناهي أو الاحتياج إلى حيز معين ولا يراد بهذه الصفة تشبيها والذي يقال في الجهة يقال في الحيز أيضا وهذه

---

(١) ابن تيمية الرسالة التدمرية ص ٤٨، وأيضا الرسالة العرشية ص ١٨.

(٢) منصور محمد محمد عويس: ابن تيمية ليس سلفيا، ص ٧٢، وانظر أيضا لابن تيمية الرسالة التدمرية ص ٤٨، ٤٩.

(٣) ابن تيمية الرسالة التدمرية ص ٤٨.

(٤) راجع ابن تيمية: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، مطبعة بولاق بمصر الطبعة الأولى الجزء ١٣٢١هـ ص ٢١٦.

الصفة ترتبط بصفة الفوقية والعلو على المخلوقات وعلوه على المخلوقات أمر معلوم بالفطرة"[١] ولا يؤدي الأخذ بالصِّفَات الخبرية التي أخبر الله بها في غير موضع إلى الوقوع في التشبيه أو التجسيم ولا يمكن أن نأخذ بالظاهر فهذه الصِّفَات تعتبر بالنسبة لله تعالى كمالا وبالنسبة للخلق نقص بل ليست هناك نصوص يخالف ظاهرها باطنها ويجب عدم إخراج أي معنى ظاهر إلى معان أخرى يحتملها اللفظ ولا يجب أن يقال أن هذه النّصوص أريد بها خلاف ما يفهم منها أو خلاف ما دلت عليه فليس المقصود من العلو ارتفاع مكانه أو ما شابه ذلك فإن هذا يعني الكلام بالمجاز المخالف للحقيقة والله يبين للناس الحق الذي يجب التصديق به[٢] .

ولا ينتج عن هذه الصِّفَات الخبرية بالنسبة لابن تيمية أي تشبيه أو تجسيم لأن "لفظ التجسيم لا يوجد في كلام أحدٍ من السَّلف لا نفيًا ولا إثباتًا"[٣].

جـ- الاتجاه التنزيهي عند ابن تيمية:

ونحن واجدون عند ابن تيميه جانبا تنزيهيا في مقابل الجانب التشبيهي، فالتنزيه عنده أمر واجب لابد منه وهو ثابت لله تعالى، ولذلك، يجب القطع بأن الله تعالى ليس كمثله شيء لا في نفسه ولا في صفاته، ولا في أفعاله، وأن مباينته للمخلوقين وتنزيهه عن مشاركتهم اكبر وان كل صفه تستلزم حدوثه أو نقصا"غير الحدوث فيجب نفيها عنه[٤].

والكمال بالنسبة لله ثابت عند ابن تيميه، "بل الثابت هو أقصى ما يمكن من الأكملية، ولكن وجود كمال لا نقص فيه ثابت للرب تعالى يستحقه بنفسه المقدسة، وثبوت ذلك مستلزم نفى نقيضه، وثبوت القدرة

---

(١) ابن تيمية: نقض المنْطق، ص ٣٩.

(٢) راجع ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، الجزء الأول ص ٢٠٢، ٢٠٣.

(٣) ابن تيمية: نقض المنْطق، ص ١٢٥.

(٤) راجع:ابن تيمية:الرسالة التدمرية، ص٨٣ وما بعده.

يستلزم نفى العجز، وأن هذا الكمال ثابت له بمقتضى الأدلة العقلية والبراهين اليقينية مع دلاله السمع على ذلك(١).

والفاحص لنصوص ابن تيميه-وهى كثيرة-ويجد أنَّه صرح بالتنزيه المطلق، بل وأوّل وقَبِل المجاز أحيانًا" ولم ينكره، ونفى عن الله مماثلة المخلوقات بدليل عدم قبوله لمعنى كلمة جسم بالمفهوم الواضح لدينا(٢) وكذلك وإقراره بأنه ما في الجنة لا يماثل ما في الدنيا إلا من حيث الاسم، ووصفه تعالى للمأكل والمشرب التي في الجنة بالمعنى المجازى وأن "قوله ﴿الصَّمَدُ﴾ يتضمن جميع صفات الكمال، فالنقائص التي يجب تنزيه الرب عنها، بخلاف ما يوصف به الرب ويوصف العبد بما يليق به، مثل العلم والقدرة والرحمة ونحو ذلك فإن هذه ليست نقائص للعبد من هذه المعاني أنه يثبت لله على وجه لا يقاربه فيها أحد من المخلوقات، بل ما خلقه الله في الجنة من المأكل والمشارب والملابس لا يماثل ما خلقه في الدنيا وإن اتفقا في الاسم"(٣). أليس في هذا الكلام استبعادًا "وتجنبًا" للمعنى الظاهر الخالص؟ فقد اضطر في بعض الأحيان الخروج عن المعنى الظاهر واضطر إلى التأويل ووقع فيما حذر الناس منه وهو تأويل النصوص بما يخرجها عن ظاهرها. لها بقياس الأولى والأحرى(٤).

والتنزيه ثابت لله بالعقل – عند ابن تيميه- وليس بالسمع فحسب لأنه "قد تثبت بالعقل ما أثبته السمع، من أنه سبحانه لا كفؤ له ولا سمى له، وليس كمثله شيء فلا يجوز أن تكون حقيقته كحقيقة شيء من المخلوقات فيعلم قطعا"انه ليس من جنس المخلوقات ولا الملائكة ولا السماوات، ولا الكواكب، ولا الهواء ولا الماء ولا الأرض ولا الآدميين، ولا أبدانهم ولا

---

(١) ابن تيمية:الرسالة الأكملية، ص٧.

(٢) راجع:أبن تيمية:تفسير سورة الإخلاص، ١٦٩– ١٧٠.

(٣) ابن تيمية:تفسير سورة الإخلاص، ص٨١. وراجع أيضا:الإكليل في المتشابه والتأويل، ص١٢.

(٤) انظر: ابن تيمية:شرح العقيدة الأصفهانية، ص١٠، ٤٩. وراجع أيضا: الرد على المنطقتين، ص١٥٤، ١٥٥أ٣٥٠.

أنفسهم، ولا غير ذلك، بل يعلم أن حقيقته عن مماثلة شيءٍ من الموجودات أبعد من سائر الحقائق، وأن مماثلته لشيء منها أبعد من مماثلة حقيقة شيء من المخلوقات لحقيقة مخلوق آخر"[١].

ويستطرد ابن تيمية قائلا: فإن الحقيقتين إذا تماثلتا جاز على كل واحدة ما يجوز على الأخرى، لها ما وجب لها، فيلزم أن يجوز على الخالق القديم الواجب بنفسه ما يجوز على المتحدث المخلوق من العدم والحاجة، وأن ما يثبت لهذا يثبت لذلك من الوجوب والفناء فيكون الشيء الواحد واجبًا بنفسه غير واجب بنفسه، موجودًا موجودًا معدومًا، وذلك جمع بين النقيضين، وهذا ما يعلم بطلان قول المشبهة الذين يقولون بصر كبصري، أو يد كيدي، ونحو ذلك، تعالى الله عن قولهم علوًا كبيرًا[٢].

وينفي ابن تيمية عن الذات الإلهية الصِّفَات التي تستلزم النقص، ويسميها الصِّفَات المشروطة بالحياة، ويمتنع عنده بعضها كالنوم والأكل والشرب لتضمنها نقصا ينزه عنه[٣]، وقد أثبت كل هذه الصِّفَات مع قوله دون تكييف ولا تمثيل، وبرغم هذا يرى أن المثبت لا يكفي في إثباته مجرد نفي التشبيه إذ لو نفي في إثباته مجرد نفي التشبيه لجاز أن يوصف سبحانه من الأعضاء والأفعال بما لا يحصي[٤].

د- تعقيب:

يميل ابن تيمية إلى القول بالتنزيه المطلق مع إبقاء المتشابهات على ما هي عليه، وهذا أمر غير مقبولا، فعندما يثبت ابن تيمية الصِّفَات الحِسِّية، ثم يقول دون تشبيه ولا تمثيل لا يكون ذلك كاف في اتساق مذهبه، أو لإبعاد

(١) ابن تيمية: الرسالة التدميريه، ص٨٤.
(٢) ابن تيمية: الرسالة التدميرية، ص٨٥.
(٣) ابن تيمية: الرسالة شرح العقيدة الأصفهانية، ص٧.
(٤) ابن تيمية: الرسالة التدميرية، ص81.

شبهة التجسيم عنه، وذلك غير كاف في إثبات التنزيه لله سبحانه وتعالى[١]، ثم كيف ينفي ابن تيمية المماثلة بين الخالق والمخلوق وبعد ذلك يثبت هذه الصِّفَات الجسمية حقيقة وليس مجازًا، ولا يخفى أن إجراء المتشابهات على ظواهرها مع التنزيه اللائق بجلال ذاته غير مستساغ أو على حد تعبير الألوسي طور ما وراء طور العقل[٢]، واستخدام اللفظ عن الله تعالى بنفس المراد عند المخلوق هو نوع من التشبيه، وقول ابن تيمية بكلمات تحتمل التشبيهة وأخرى تحتمل التنزيه يحتاج إلى تأويل لكي نقبل هذه الأقوال، أو بمعنى آخر إذا سلمنا بمبدأ آمن به، فيجب تأويل الآخر لكي لا نلمح في مقولاته عدم اتساق، وهل القول بجهل المخلوق لكنه الذات مع القول بالتفسير الظاهر كاف في التنزيه؟ إن القول بجهل المخلوق لكنه الذات مع القول بالتفسير الظاهري في هذا القول تناقض وغير كاف في التنزيه، أما القول باستحالة الظاهر ثم التفويض فهو أسلم في العقيدة وصحيح في التنزيه وبعيد عن التناقض[٣]، ويستوجب إثبات الصِّفَات الخبرية التشبيه، ولكن الجمع بين التنزيه والتشبيه أمر غير منْطقي إذ لا تتسع عقولنا لإدراك الجمع بين الإشارة الحِسِّية بالأصابع والإقرار بأنه في السماء وأنه يستوي على العرش وبين التنزيه المطلق عن الجسمية والمشابهة للحوادث[٤].

وإطلاق الصِّفَات المعنوية لا يتساوى في الدلالة على الموصوف مع إطلاق الصِّفَات الحِسِّية، فالصِّفَات المعنوية لا تؤدي إلى التشابه، فلا يتساوى إطلاق صفة القدرة، وإطلاق صفة الوجود، وقد برر ابن تيمية أخذه بالظاهر عن طريق قوله: إن الاشتراك في إطلاق الوصف لا يقتضي المساواة ولا المشابهة

(١) راجع: منصور محمد عويس: ابن تيمية ليس سلفيًا، ص١٦١.

(٢) شهاب الدين الألوسي البغدادي: روح المعاني، ص٧٨.

(٣) محيي الدين ابن العربي الحاتمي الأندلسي: رد معاني الآيات المتشابهات إلى معاني الآيات المحكمات، مطبعة الاستقامة، بيروت، ١٣١٨هـ ص٤٦.

(٤) محمد أبو زهرة: ابن تيمية حياته وعصره، آراؤه وفقهه، ص٢٧٠.

فهذا القول لا يكفي، لأن ابن تيمية نفسه لم يستطع أن ينكر أن مقاتل ابن سليمان[1]، وبعضًا من غلاة النساك يقولون: إن الله جسم وإنه جثة وأعضاء على صورة الإنسان وله لحم ودم وشعر وعظم وله الجوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينان ومع هذا لا يشبه غيره[2]، ولم ينف هذا القول عن ابن تيمية شبهة التجسيم عند خصومه، فتصريحه بالصِّفَات الحِسِّية مع قوله دون تشبيه لا يعفيه من الوقوع في التشبيه، ولا يبعده عنه، ولجوئه إلى التفسير الظاهري أدى إلى اتهامه بالتجسيم، لأنه تمسك بالظاهر ورفض أن يغوص في أغواره برغم خروجه عنه أحيانًا، فهو بلا شَكَّ غير مجسم لأنه أنكر التشبيه والتجسيم، وغير منزه لأنه قبل الإشارة الحِسِّية التي تعد من أقوى المعرفات حسيًا[3].

وهكذا فقد حاول ابن تيمية أن يكون نصيرًا لبقاء النص الديني دون تأويل، وإن كان يتنحى عن ذلك في بعض الأحيان، فكيف لنا أن نفسر هذه الازدواجية في فكره وموقفه، فلا يمكن أن تثبت هذه التركيبة التي كونها ابن تيمية والتي تحاول أن تقف بين قبول الإشارة الحِسِّية والتنزيه المطلق، ثم ما المآل وما الغاية من التفسير الظاهري؟ أيؤدي إلى معرفة حقيقية أم لا يؤدي إلا إلى الوقوع في مشكلات أخرى، إنه يقول أن الحقيقة غير معروفة، وأن الله له وجه غير معروف الماهية وله استواء غير معروف الماهية، ويد غير معروفة،

(١) مقاتل بن سليمان (ت١٥٠هـ) من رجال التفسير، ذهب إلى أن الله جسم من لحم ودم وأنه سبعة أشبار، فظهرت حركة التأويل العقلي التي بدأها الجعد بن درهم وجهم ابن صفوان لتنقية العقيدة من الشوائب الآتية من هؤلاء الذين فسروا دون تدبير، راجع للأشعري: مقالات الإسلاميين، الجزء الأول، ص١٥٣-١٥٥، وانظر أيضًا: ترجمة مقاتل بن سليمان في: ابن حجر: تهذيب التهذيب، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، الجزء الأول، بدون تاريخ، ص٢٨٤.

(٢) د. علي سامي النشار: نشأة الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، ص٣٧٢، ٣٧٣.

(٣) ابن جهبل الحلبي: الحقائق الجلية في الرد على ابن تيمية، تحقيق وتعليق: د. طه الدسوقي حبيش، ١٩٨٧م، ص٦٠.

وقدم غير معروفة، إلى آخر ما يجرنا إليه من إثبات ما ليس بمعروف[١].

فقد خرج تفسير ابن تيمية عن الظاهر في بعض الأحيان على الرغم من إعلانه المستمر أن الظاهر هو المراد، وبأنه ليس هناك معان متضمنة في النص الديني سواء كان قرآن، أو سنة على الرغم من خوضه في غمار الفلسفة وعلم الكلام إلا أنه كان يفسر كل الآيات والأحاديث التي تشير إلى الله تفسيرًا حرفيًا.

ويخرج عن هذا في بعض النّصوص، ويُؤخذ عليه محاولته الخروج بالمعنى الحسي إلى معنى آخر وينسى أن الألفاظ الحِسِّية وضعت في أصل معناها لهذه المعاني الحِسِّية، ولا تطلق على وجه الحقيقة على سواها وإذا أطلقت على غيرها سواء أكان معلومًا أم كان مجهولا فإنها قد استعملت في غير معناها ولا تكون بحال من الأحوال مستعملة في ظواهرها بل تكون مؤوله وعلى ذلك يكون ابن تيمية قد فر من التأويل ليقع في تأويل آخر وفر من التفسير المجازي ليقع في تفسير مجازي آخر[٢].

وأبعد ابن تيمية الألفاظ عن مدلولاتها المعروفة وأخرجها عن نطاقها فينفي أن يكون الجسم بالمعنى المفهوم لدينا هو كل ما يقبل الإشارة الحِسِّية، أو هو كل ما هو مادي، ولكن في رأيه تجسيم الشيء أي: تعظيمه، وليس الجسم هو كل ما يشار إليه إشارة حسية[٣].

وينسب ابن تيمية أقواله إلى السَّلف والثابت أن أكثر السَّلف توقفوا عن الخوض في مثل هذه الأمور ولم ينقل عن أحد من السَّلف أنه أخرج الألفاظ عن مفاهيمها المألوفة، فلم يقل أحد من السَّلف أن الجسم هو ما ليس بمادة أو صورة، وإذا كان ابن تيمية لم يتجه إلى تأويل الصِّفَات الحِسِّية، فإن كثيرًا

---

(١) محمد أبو زهرة: ابن تيمية حياته وعصره آراؤه وفقهه، ص٢٧٧، وراجع أيضا: فخر الدين الرازي: أساس التقديس، ص٣١.

(٢) محمد أبو زهرة: ابن تيمية، ص٢٢٧.

(٣) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، ص١٧٠.

من الفلاسفة المسلمين والمنزهين رأوا غير ذلك، فمن رأي الغزالي على سبيل المثال أن اليد تطلق لمعنيين أحدهما هو الموضع الأصلي، وهو عضو مركب من لحم وعظم وعصب، واللحم والعظم والعصب جسم مخصوص، وصفات مخصوصة، وهذا يعني بالجسم المقدار الذي له طول وعرض وعمق.

أما المعنى الثاني لليد كما يقال: البلدة في يد الأمير، فإن ذلك مفهوم، وإن كان الأمير مقطوع اليد[١].

وصفة الاستواء تؤدي بالضرورة إلى التشبيه والتجسيم وإثباته في صفات الله ينافي ما يقتضي العقل فيجزم علينا نفيه عن الله تعالى[٢]، وينفض ابن تيمية عن نفسه شبهة التجسيم بقوله: دون تكييف ولا تمثيل إلا أن التجسيم واضح في نصوصه، ومن أقواله التي تقربه من المجسمة: إذا قدر أن العرش مستدير محيط بالمخلوقات كان هو أعلاها وسقفها وهو فوقها مطلقا فلا يتوجه إليه وإلى ما فوقه الإنسان إلا من العلو لا من جهاته الباقية أصلا[٣]، وللاستواء أكثر من معنى، وليس فقط بمعنى الجلوس، فالاستواء في اللغة على وجوه منها الاعتدال، قال ابن تيمية: فاستوى ظالم العشيرة والمظلوم، أي الاعتدال، والاستواء تمام الشيء والاستواء القصد إلى الشيء، والاستواء الاستيلاء، قال الشاعر:

إذا ما غزا قومًا أباح حريمهم   وأضحى على ما ملكوه واستوى[٤]

ثم إن صفة الاستواء التي أثبتها ابن تيمية للباري كما ذكر وعدم تأويلها إلى معنى آخر من المعاني السابقة يضعنا في مأزق التشبيه والتجسيم وإثباته في

---

(١) راجع: الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، مطبعة محمد علي صبيح، بدون تاريخ، ص٢٨.

(٢) محيي الدين بن العربي الطائي الحاتمي الأندلسي: رد معاني الآيات المتشابهات إلى معني الآيات المحكمات، ص٤٦.

(٣) ابن تيمية: عرش الرحمن، ص١٨.

(٤) ابن الجوزي الحنبلي: دفع شبهة التشبيه والرد على المجسمة، وأيضًا: محمد مهدي الكاظمي القزويني: منهاج الشريعة في الرد على ابن تيمية، ص٥٨٩- ٥٦٠.

صفات الله تعالى ينافي ما يقتضي العقل فيجزم علينا نفيه عن الله تعالى، ثم العرب تفهم استواء القدح الذي هو ضد الاعوجاج فوصفوه بذلك وتبرءوا معه من التجسيم، وهل ظاهر الاستواء إلا القعود وظاهر النزول إلا الانتقال(١).

وإذا كان بعض المجسمة أمثال ابن خزيمة(٢)، قد رفضوا تأويل معنى الوجه، فابن تيمية خرج به عن المعنى الحسي؛ لأن ابن خزيمة يقول وزعمت المعطلة من الجهمية: أن معنى الوجه الذي ذكره الله تعالى، وفي الأخبار التي روينا عن النبي ﷺ كما تقول العرب: وجه الكلام، ووجه الدار، فزعمت لجهلها بالعلم أن معنى قوله: وجه الله: كقول العرب: وجه الكلام، ووجه الثوب، ووجه الدار، ووجه الثوب، وزعمت أن الوجوه من صفات المخلوقين(٣).

فهؤلاء المجسمة أمثال ابن خزيمة لم يخرجوا عن الوجه بالمعنى الحسي أما ابن تيمية فقد خرج عن ذلك، لأنه وجد استحالة القول بهذه الصفة دون تأويل على الرغم من اعترافه بعكس ذلك فيقول: وجه كل شيء بحسب ما يضاف إليه وهو ممدوح به لا مذموم كوجه النهار ووجه الثوب ووجه القوم ووجه الخيل ووجه الرأي وغير ذلك وليس الوجه المضاف إلى غيره هو نفس المضاف إليه في شيء من موارد الاستعمال سواء قدر الاستعمال حقيقة أو مجازا فان قيل من يمكنه الفعل بكلامه أو بقدرته بدون يديه أكمل ممن يفعل بيديه قيل من يمكنه الفعل بقدرته أو تكليمه إذا شاء وبيديه إذا شاء هو أكمل ممن لا يمكنه الفعل إلا بقدرته أو تكليمه(٤).

---

(١) راجع: محيي الدين ابن العربي الطائي الحاتمي الأندلسي، رد معاني الآيات المتشابهات، ص٤٦، وابن جهبل: الحقائق الجلية في الرد على ابن تيمية، ص٥٧، وابن الجوزي: دفع شبهة التشبيه والرد على المجسمة، ص٨.

(٢) ابن خزيمة: (ت٣١١هـ)، ولد بيسابور، سلفي العقيدة، ويرفض التأويل ويجعل صفات الباري على ظاهرها، وقد وصل تمسكه بالظاهر إلى حد التجسيم، راجع تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري على كتاب دفع شبهة التشبيه لأبي الحسن الجوزي، ص١٤.

(٣) ابن خزيمة: التوحيد وإثبات صفات الرب، ص٢٤.

(٤) ابن تيمية: الرسالة الأكملية، ص١٨.

وخروج ابن تيمية عن المعنى الحسي للوجه بهذه الصورة يضعه في زمرة المنزهة الذين من أقوالهم: وقد فسد أن يكون لله وجه هو بعضه، أووجه صفة له قديمة معه جل الله تعالى عن ذلك، فلم يبق إلا أن يكون وجهه هو كما يقال: هذا وجه الأمر وهذا وجه الرأي: هذا الأمر نفسه وهذا هو الرأي نفسه فلما كان هذا هكذا وفسد أن يقال: إن لله وجه وإن الأمر وجه وإن الرأي وجه، فكذلك قلنا: إن علم الله هو الله كما قال قائلكم: إن وجهه هو، وفسد أن يكون جل ذكره علمًا بمثل ما فسر عندكم أن يكون وجهًا[1]

ويتسق رأي ابن تيمية مع آراء المعتزلة هنا، وهي الفرقة المناهض لها، بيد أن ابن تيمية حين ارتقى بلفظ الوجه كما رأينا انشق عن منهجه الذي صرح به وهو الأخذ بظواهر النصوص إلى تأويل حقيقي.

وعندما يثبت ابن تيمية الجهة يتجه إلى التشبيه لا محالة، لأن الحشوية أثبتوا الجهة احترازًا من التعطيل، فشبهوا ففطن أهل السنة لذلك، وعرفوا أن الجهة منفية؛ لأنها للجسمية تابعة، ولو كان الله متحيزًا لثبت له الحركة والسكون في حيزه وهما حادثان[2]، ويسخر المجسمون من الذين ينزهون الله عن المكان والجهة، وأراد ابن تيمية التخلص من شرك التجسيم، بما زعمه من أن الله تعالى في جهة وأنه استوى على العرش[3]، فيتجه ابن تيمية إلى تفسير المعاني الحِسِّية بمفهوم يليق بالذات الإلهية، ولهذا يستبعد كل المعاني الغير لائقة ويبتعد عن المعنى الظاهر أليس فيما ذكره أو فيما أقره ابن تيمية من التفسير للمعية، والتفسير للظرفية بالمعنى الذي يليق بذات الله تعالى، مخالفة لمنهجه الظاهري في فهم القرآن، اضرارًا لضرورة أن الظاهر يتعارض والمنهج

---

(١) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، مقدمة وتحقيق وتعليق د. نيبرج، دار الندوة الإسلامية، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٨م، ص٩٥.

(٢) راجع: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، القسم الأول، ص ٧٣، ١٣٠.

(٣) راجع: نقد ابن جهيل لابن تيمية في القول بالجهة في كتابه: الحقائق الجلية في الرد على ابن تيمية، ص١٣٢-١٣٥.

السليم يجب أن يضطرد تطبيقه وينتظم ويتناسق السير به[١].

والواضح أن ابن تيمية لا يريد الدخول في تصورات ذهنية فهذا من وجهة نظره إقحام للعقل، وهذا يذكرنا مرة أخرى بموقفه من المعرفة الفطرية، فعنده: الأمور الفطرية متى جعل لها طرق غير الفطرية كانت تعذيبا للنفوس بلا منفعة، والتصور أحيانًا يؤدي إلى تعطيل حصول المعرفة، عند ابن تيمية وقولنا أن الواحد نصف الاثنين والجسم لا يكون في مكانين والضدان لا يجتمعان فان العلم بأن هذا الواحد نصف هذين الاثنين أقدم في الفطرة من العلم بأن كل واحد نصف كل اثنين وهكذا[٢]، وبهذا يكون للمعرفة الفطرية الصدارة في فكر ابن تيمية أحيانًا، ولذلك نجده ينادي بالتحرز من استعمال العقل، ولكن العقل البشري له دوره في تهذيب كل المعارف والرقي بها؛ لأن الذهن يحزم موضوعاته في جواهر وحدود وعلاقات[٣] وبهذا يحصل العقل على المعرفة من إدراك وتداعي وتخيل وحكم واستدلال، فنحن لا نستطيع أن نقلل من الجانب الفطري، ولكن لا يمكننا أن نقول مثلما قال ابن تيمية من أنه لا يجوز إبطال القضايا البديهية بقضايا نظرية

ونرى أن هناك ارتباط وثيق بين وجهة نظره هذه المقلله من ضرورة التصور، وبين إنكاره للتأويل، وبالتالي الاتجاه إلى التشبيه، وأغفل أن المبادئ الفطرية هي استعدادات، ولكنها لا تقيم علما دقيقًا ولا تنتقل إلى الممارسة إلا عندما يعمل العقل، وما دامت اللغة تتسع، وما دام المجاز بينا في هذه النصوص وجب تأويلها، كتفسير اليد بمعنى القوة أو النعمة والاستواء بمعنى السلطان الكامل وتفسير النزول بفيوض النعم الإلهية... ولا يعترض بأن ذلك ليس فيه أخذ بالظاهر؛ لأن الذي اختاره أيضًا ليس أخذ بالظاهر[٤]، فابن تيمية لم يلتزم بالأخذ بظاهر النص في كل آرائه، فقد استبعد المعاني الغير

---

(١) محمد أبو زهرة: ابن تيمية، ص٢٧٠.

(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، الجزء التاسع، ص٢١، ودرء تعارض العقل والنقل، الجزء السادس، ص١١٢، وما بعدها، وأيضا: محمد إبراهيم دكروري: العقل ومجاله عند ابن تيمية، ص٩٢٠.

(٣) D. J allan: the philosophy of Aristotle, London, 1952, p. 10.

(٤) محمد أبو زهرة: ابن تيمية، ص٢٧٠.

لائقة في بعض الأحيان، ولما كان ابن تيمية يرفض التأويل فقد اضطره هذا للقول بالجهة، وغيرها من صفات حسية متابعًا لمذهب التشبيه والتجسيم، وموقف السَّلف أسلم، فهم يرفضون التأويل لكنهم لا يلجأون إليه، أما ابن تيمية «فقد خرج عن منهجه الظاهري لضرورة أن الظاهر يتعارض مع مذهبه هو»[1]، فقبول الإشارة الحِسِّية ناجم عن رفض التأويل ونزوحه إلى التنزيه المطلق ناتج عن قبول التأويل أحيانًا، وهذا التشابك واضح في نصوصه التي عرفناها، واضطراب له مبرره أحيانًا ذلك أن ابن تيمية حاول أن يناهض كل الفرق لما شعر به من خلل في آرائهم، فنتجت هذه التركيبة التي لم يلتفت إليها ابن تيمية، ولم يستطع رفضه للتأويل أن يصمد أمام العديد من القضايا، فتخلى عن ذلك دون تصريح، ولم يصل إلى حسم قاطع في مسألة التشبيه والتنزيه فيما نرى فقد حاول أن يقف موقفًا وسطًا بين التعطيل والتَّمْثِيل ومع هذا يثبت الفوقية والمكانية وهي تؤدي إلى تجسيم لا مفر منه[2]، فإن أراد من الصِّفَات الحقيقية الاحتواء والمادية، فقد نفى عن نفسه التنزيه، وإن أراد أن يخرج عن ذلك إلى المعنى المجازي فقد خالف منهجه وأراد أن ينفي عن نفسه التجسيم.

وهذا يدل على أن الجمع بين الأمور لا يتم في كثير من الحالات، فالتباعد هنا موجود، والوسط غير محمود بالنسبة للمسألة التي نحن بصددها، وربما في حالات أخرى يتم الجمع بينهما دون داع، والسبب في هذا الخروج عن بعضها أحيانًا، فاختل التوازن الذي أقامه، وأثار هذا عنده تأرجحًا بين التشبيه والتنزيه.



(١) منصور محمد محمد عويس: ابن تيمية ليس سلفيًا، ص٤.

(٢) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، الناشر: المكتب المصري للطباعة والنشر، الجزء الثاني، بدون تاريخ، ص٣٣.

الفصل الثالث

الصفات الإلهية عند ابن تيمية

أ) تمهيد:

قد لا نجانب الصواب إذا قلنا بأنه إذا كان لكل حقبة تاريخية أو عصر سماته، فقد اتسم عصر ابن تيمية بالصراع الخاص بموضوع الصِّفَات، ولقد كان ابن تيمية بحياته الحافلة بالصراع والنَّشاط والمجادلات والمناظرات مرتبطًا ارتباطًا وثيقا بتاريخ عصره[١]، وبالتالي كان لابد أن يناقش ابن تيمية موضوع الصِّفَات، فقد اشتد النزاع والجدل بين المتكلمين حول صفات الله، واضطربت الفرق بين نفي الصِّفَات، وإثباتها[٢]، وسبب هذا الاضطراب، كما يقول فخر الدين الرازي: مقدمتان وقفتا في العقول على سبيل التعارض أحدهما: أن الوحدة كمال، والكثرة نقصان، فصارت هذه المُقَدِّمَة داعية إلى المبالغة في التوحيد، والمُقَدِّمَة الأخرى أن الموجود الذي يكون قادرًا على جميع المقدورات عالم بجميع المعلومات حيًا حكميًا سميعًا بصيرًا، لا شَكَّ أنه أكمل من الموجود الذي لا يكون قادر ولا عالمًا ولا حيًا بل يكون شيئًا لا شعور له مما صدر عنه، ولا قدرة له على الفعل، فصارت هذه المُقَدِّمَة داعية للعقول على إثبات هذه الصِّفَات ولما كانت ماهية هذه الصِّفَات مختلفة وجب الاعتراف بالكثرة في صفات الله تعالى، ثم وقعت العقول في الحيرة والدهشة بسبب تعرض هاتين المُقَدِّمَتين ومقصود كل واحد من الفريقين إثبات الكمال لله والجلال ونفي النقصان عنه، فالنفاة حاولوا إثبات الكمال والوحدانية،

---

(١) هنري لاوست: نظريات شيخ الإسلام، ترجمة د. محمد عبد العظيم علي، تقديم د. مصطفى حلمي الأنصاري، ص١٢٢.

(٢) ابن تيمية: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى الجزء الأول، ١٤٠٥هـ ص ٢٣٣-٢٣٥.

والمثبتون حاولوا إثبات الكمال في الإلهية[1].

وتكاد تكون هذه المشكّلة الكلامية من أهم المشكّلات الكلامية على الإطلاق، وتكثر فيها الخلافات والجدل والتنازع وذلك لاتصالها بمشكّلة التوحيد، والمعروف أن التوحيد هو الهدف الأسمى من علم الكلام، وتعود أهمية مشكّلة الصِّفَات إلى ارتباطها بالذات على ذاته سبحانه وهي صفات أزلية ومعان قائمة بذاته ولكنها ليست هي الذات، ولا هي غير الذات، وعبروا عن ذلك بقولهم لا هي هو ولا هي غيره، رأى النفاة أن الصِّفَات ليست شيئًا سوى الذات، فهي عين الذات ومميزة عنها بل هي الذات نفسها تعبر عنها تارة بصفة، وتارة بصفة أخرى.

وقد ظل الخلاف قائمًا في نفي عين الصفة أو إثباتها، فالمثبت أثبتها صفة بشرط نفي التشبيه والمنكر لأن يكون هناك صفة لا تشبه صفات المخلوقين منكر؛ لأن يثبتها إلا على وفق المعتاد[2].

ومن خلال إثبات الصِّفَات أو نفيها، انبثق بحث آخر اتجه إليه المتكلمون، وهو: هل الصِّفَات هي الذات أم شيئًا آخر سوى الذات.

وقد حاول المشبهة أن يفسروا الصِّفَات الإلهية بناء على المماثلة والمشابهة والتصاق بالمادة وتجسيمًا للواقع المحسوس، ولذلك اتجهوا إلى المماثلة بين الخالق والمخلوق، من حيث الصِّفَات.

ب) إثبات الصفات ووجوب الإيمان بها عند ابن تيمية:

عرض على ابن تيمية سؤال هو أساس الفتوى الحموية سنة ٦٩٨هـ وقد وصل إليه من مدينة حماه، ويتضمن ما يجب الإيمان به من صفات الله في

---

(١) فخر الدين الرازي: لوامع البينات، دار الثقافة بدون تريخ، ص١٨٢، وراجع أيضًا للبيهقي: الاعتقاد، در السلام، بدون تاريخ، ص٢٦ – ٢٨.

(٢) راجع: الشاطبي: الاعتصام، الجزء الثاني، وراجع أيضًا لابن تيمية: منهاج السنة النبوية، دار الكتب العلمية، الجزء الأول، بدون تاريخ، ص٢٦٣، وأيضًا: للقاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، ١٩٦٥م، ص٦٠.

كتاب الله وسنة رسوله، وكان ابن تيمية هو: إطلاق الصِّفَات على ظاهرها مما أثار خصومه، واتهم بالتشبيه والتجسيم فأضاف إلى نصوصه نصوصًا أخرى حتى يبعد نفسه عن شبهة التجسيم، فكتب الفتوى الحموية الكبرى، وكانت آراؤه تبلور وتشرح منهجه في إثبات الصِّفَات ويبدأ منهجه في إثبات الألهيات بإثبات الصِّفَات ودحض حجج النفاة والثورة عليهم فصفات الله عنده قائمة بذاته تعالى ولذلك لا يوصف الله بشيء من مخلوقاته بل صفاته قائمة بذاته وهذا مطرد على أصول السَّلف وجمهور المسلمين من أهل السنة وغيرهم ويقولون أن خلق الله للسموات والأرض ليس هو نفس السموات والأرض بل الخلق غير المخلوق لا سيما مذهب السَّلف والأئمة وأهل السنة الذين وافقوهم على إثبات صفات الله وأفعاله[1].

والصفة عند ابن تيمية ليست هي الفاعل وقول البعض بأنه له صفات كان مركبًا والمركب مفتقر إلى أجزائه وأجزاؤه غيره قول باطل[2].

وتقدير ذات مجردة عن جميع الصِّفَات يتحقق في الذهن لا في الخارج ولفظ ذات تأنيث ذو وذلك لا يستعمل إلا فيما كان مضافا إلى غيره فهم يقولون فلان ذو علم وقدرة ونفس ذات علم وقدرة وحيث جاء في القرآن أو لغة العرب لفظ ذو ولفظ ذات لم يجيء إلا مقرونا بالإضافة[3].

ولا يمكن إثبات الصانع وإحداثه للمحدثات إلا عن طريق إثبات صفاته[4]، وفرض ذاته بدون الصِّفَات اللازمة له فرض ممتنع[5].

ولا يمكن وجود ذات بدون صفات لازمة ووجود صفة غير الأخرى

---

(١) ابن تيمية: عرش الرحمن، ص١٤٨، وارجع أيضًا لابن تيمية: الوصية الكبرى، ص١٧-١٩.

(٢) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، الجزء الأول، ص٢٤٥.

(٣) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، الجزء الخامس، وراجع أيضًا لابن تيمية: منهاج السنة النبوية، الجزء الأول، ص٢٣٦.

(٤) ابن تيمية: موافقة الصحيح المنقول لصريح المعقول، الجزء الأوا، ص٢٣٠- ٢٣١، ٢٨٠.

(٥) ابن تيمية: الرسائل الأكملية، ص٢٦.

وإثباتها غير إثبات الأخرى، ولا يقبل العقل سوى أن تكون الصفة قائمة بالموصوف وليست خارجة عن مسمى الموصوف، ولا زائدة على ذلك بل هي داخلة في مسمى اسمه، ويرد على القائلين بأن كل موصوف بصفات لازمة له يفتقر إلى مركب ومؤلف يجمع بين الذات والصِّفَات بأن هذا قول باطل فهناك ذات موصوفة بصفات، وليس هناك دليل على أن الذات الإلهية القديمة الواجبة المستلزمة مفتقرة إلى من يركب صفاتها فيها، ولا يفرق ابن تيمية بين الصِّفَات والموضوعات، فالقول في كليهما واحد(١).

وكذلك رفض ابن تيمية التأويل العقلي للصفات، فالصِّفَات معان قائمة بالذات وزائدة عليها(٢)، فصفات الله لا هي ذاته ولا غير ذاته، فأوضح أن كلام الله وعلمه وقدرته وغير ذلك من صفاته لا يطلق عليه عند السَّلف والأئمة القول بأنه الله ولا بأنه غير الله؛ لأن لفظ الغير قد يراد به ما يباين غيره وصفة الله لا تباينه ويراد به ما لم يكن إياه، ففي أحد الاصطلاحين يقال أنه لا تباينه ويراد به ما لم يكن إياه وصفة الله ليست إياه ففي أحد الاصطلاحين يقال انه غيره وفى الاصطلاح الآخر لا يقال أنه غير فلهذا لا يطلق أحدهما إلا مقرونا ببيان المراد لئلا يقول المبتدع إذا كانت صفة الله غيره فكل ما كان غير الله فهو مخلوق فيتوسل بذلك إلى أن يجعل علم الله وقدرته وكلامه ليس هو صفة قائمة به بل مخلوقة في غيره فإن هذا فيه من تعطيل صفات الخالق وجحد كماله ما هو من أعظم الإلحاد وهو قول الجهمية الذين كفرهم السَّلف والأئمة تكفيرا مطلقا وان كان الواحد المعين لا يكفر إلا بعد قيام الحجة التي يكفر تاركها(٣).

والاشتراط في إطلاق الوصف عند ابن تيمية لا يقتضي المساواة، أو المشابهة في الصفة وما يوصف به العباد يوصف الله به على ما يليق به مثل

(١) ابن تيمية: الرسالة التدمرية، ص٣٧.

(٢) ابن تيمية: الحموية الكبرى، ص١١٣.

(٣) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، الجزء الأول، ص١٢٤.

الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام[١]، ومن جعل الصِّفَات كلها هي الموصوف فقد انتهى إلى السفسطة وقوله مثل قول القائل السواد هو البياض وكذلك من نفى المعاني التي يتصف بها الله، فهؤلاء جميعًا متناقضون في رأي ابن تيمية لأنهم يجمعون في قولهم بين النفي والإثبات وقد جعلوا هذا أساس التعطيل والتكذيب بما علم بصريح المعقول وصحيح المنقول فالذين ينفون علمه بالأشياء يقولون لئلا يلزم التكثر والذين ينفون علمه بالجزيئات يقولون لئلا يلزم التغير[٢]، ولكن الذات المجردة عن الصِّفَات لا حقيقة لها ولا تستحق العبادة.

ويجيب ابن تيمية على سؤال مؤداه: هل صفاته زائدة على الذات أم لا؟ قائلا: إن أريد بالذات المجردة التي يقربها نفاة الصِّفَات فالصِّفَات زائدة عليها وان أريد بالذات الذات الموجودة في الخارج فتلك لا تكون موجودة إلا بصفاتها اللازمة والصِّفَات ليست زائدة على الذات المتصفة بالصِّفَات وان كانت زائدة على الذات التي يقدر تجردها عن الصِّفَات[٣].

ويتبين القارئ أن الصِّفَات عند ابن تيمية زائدة عن الذات، حيث رفض أن تكون الصفة والموصوف شيئًا واحدًا، فهذا في رأيه قول فاسد، فالصِّفَات والأعراض لا تكون عين الموجود القائم بنفسه[٤]، ووجود الصفة لا يؤدي بالضرورة إلى الافتقار إليها وحينئذ فإذا كان فرض عدم هذا مُمْتنعًا عموما وخصوصا فقول القائل يكون مفتقرا إليها وتكون مفتقرة إليه إنما يعقل مثل هذا في شيئين يمكن وجود كل واحد منهما دون الأخر فإذا امتنع هذا بطل هذا التقدير[٥].

والصِّفَات عند ابن تيمية قائمة به ليست عينه ولا غيره، أي: أن لها

---

(١) ابن تيمية: عرش الرحمن، ص٥٤.
(٢) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، الجزء الأول، ص١٤٦، ٢٣٦.
(٣) ابن تيمية: الرسالة الأكملية، ص٢٣.
(٤) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، الجزء الأول، ص١٢٤.
(٥) نفس المصدر، الجزء الخامس، ص٢٠٨.

وجود قائم، فكلام الله وعلمه وقدرته وغير ذلك من صفاته لا يطلق عليه عند السَّلف والأئمة القول بأنه الله، ولا يطلق عليه بأنه غير الله؛ لأن لفظ الغير قد يراد به ما يباين غيره.

وانتقد ابن تيمية المعتزلة الذين لقبوا أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد، وذلك لقولهم بوجوب الأصلح ونفي الصِّفَات القديمة، وقالوا أيضًا بنفي الصِّفَات الحقيقية القديمة القائمة بذاته تعالى احترازًا عن إثبات قدماء متعددة، وجعلوا هذا توحيدًا وقالوا بأن القدم أخص وصف الله لا يشاركه فيه ذات ولا صفة وينفون الصِّفَات الزائدة على الذات وبأن كلامه تعالى مخلوق محدث مركب من الحروف والأصوات وبأنه مرئي في الآخرة بالأبصار[١].

ويقضي صريح العقل عند ابن تيمية بأن الذات المسلوبة هذه الصِّفَات ليست مثل الذات المتصفة بها فضلا عن أن تكون أكمل منها، والذات المتصفة بهذه الصِّفَات أكمل، ولا تتم الذات بدون هذه الصِّفَات ولا يمكن أن تتجرد الذات الإلهية من هذه الصِّفَات؛ لأن هذا يعني وجود نقص[٢]، فالتلازم بين الذات وصفات الكمال هو كمال الكمال، وليس الكمال المطلق إلا في الوحدانية[٣]، والكمال ثابت لله، وثابت له ما هو أقصى من الأكملية، فليس هناك كمال لا نقص فيه إلا وهو ثابت للرب تعالى، وهذا يستلزم نفي نقيضه، وينتهي ابن تيمية إلى أن معنى الكمال يختلف من ذات إلى ذات وهو نسبي، فالكمال لدى البعض إنما يكون كمالًا بالنسبة إلى الشَّاهد ولا يلزم أن يكون كمالًا للغائب لا سيما مع تباين الذاتين[٤].

أما نفي الصِّفَات فهو نقص، ومن أجل ذلك أثبت السَّلف الصِّفَات

(١) راجع: الأبجي المواقف: الجزء الثامن، ص٣٧٨، وراجع أيضًا: للقاضي عبد الجبار شرح الأصول الخمسة، ص٥٩، وما بعدها.

(٢) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، الجزء الخامس، ص٢٠٦.

(٣) ابن تيمية: الرسالة الأكملية، ص٤.

(٤) ابن تيمية: الرسالة الأكملية، ص٥- ٦.

ويثبتون أن من عبد إلها لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم فقد عبد ربًا ناقصًا معيبًا[١].

ويقرر ابن تيمية أنه ليس هناك فرقًا بين إثبات صفات كالعلم والحياة والقدرة، وبين الصِّفَات الخبرية من استواء وعلو، ونفي الجسمية عن الله لا يدل على نفي صفاته[٢].

وإن قيل لا يثبت له صفة خبرية لأنها تستلزم القول بالجسمية، فلا يعقل أن يكون حياة أو علم وقدرة إلا لما هو جسم وفي هذا تسوية بين هذه الصِّفَات الخبرية وغيرها من صفات أخرى، فيقول: غاية ما يدل عليه السمع ـ إن دل ـ على أن الله ليس بجسم وهذا النفي يسلمه كثير ممن يثبت الصِّفَات أو أكثرهم وينفيه بعضهم ويتوقف فيه بعضهم ويفصل القول فيه بعضهم ونحن نتكلم على تقدير تسليم النفي فنقول: ليس في هذا النفي ما يدل على صحة مذهب أحد من نفاة الصِّفَات أو الأسماء بل ولا يدل ذلك على تنزيهه سبحانه عن شيء من النقائص فإن من نفي شيئا من الصِّفَات لكون إثباته تجسيما وتشبيها يقول له المثبت: قولي فيما أثبته من الصِّفَات والأسماء كقولك فيما أثبته من ذلك فإن تنازعا في الصِّفَات الخبرية أو العلو أو الرؤية أو نحو ذلك وقال له النافي: هذا يستلزم التجسيم والتشبيه لأنه لا يعقل ما هو كذلك إلا الجسم قال له المثبت: لا يعقل ما له حياة وعلم وقدرة وسمع وبصر وكلام وإرادة إلا ما هو جسم فإذا جاز لك أن تثبت هذه الصِّفَات وتقول: الموصوف بها ليس بجسم جاز لي مثل ما جاز لك من إثبات الصِّفَات مع أن الموصوف ليس بجسم[٣].

ويحتج ابن تيمية على القول بأن الأجسام متماثلة، فليس كل جسم مثل

---

(١) نفس المصدر، ص٨.

(٢) راجع: د. الطبلاوي محمود سعد. موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد، مطبعة الأمانة، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، ص٧٠.

(٣) ابن تيمية: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، الجزء الأول، ص١٠٨ – ١٠٩.

الآخر، فقد نفت المعتزلة -على سبيل المثال- هذه الصِّفَات وجعلتها عين الذات؛ لأنه لو كان لها وجود مستقل لأصبحت الذات الإلهي ينطبق عليها ما ينطبق على باقي المخلوقات.

أما ابن تيمية فيخرج الألفاظ عن مدلولها الحقيقي كما تعودنا منه فيصرح بأنه ليس هناك تماثل بين الأجسام وبالتالي فالذات الإلهية متصفة بصفات وتقبل الإشارة الحِسِّية، فالأجسام كما يقول ليست متماثلة ويشير إلى أن احتجاجهم (نفاة الصِّفَات) بقولهم الأجسام متماثلة فهذا إن كان حقا فهو تماثل يعلم بالعقل ليس فيه أن اللغة التي نزل بها القرآن تطلق لفظ المثل على كل جسم ولا أن اللغة التي نزل بها القرآن تقول إن السماء مثل الأرض والشمس والقمر والكواكب مثل الجبال، ولا في اللغة التي نزل بها القرآن أن كل شيئين اشتركا في المقدارية بحيث يكون كل منهما له قدر من الأقدار كالطول والعرض والعمق أنه مثل الآخر[1].

وقد تنبه ابن تيمية إلى أن من ينفون الصِّفَات، ينفونها على أساس نفيهم للتجسيم عن الذات الإلهية ورفض ذلك ففي رأيه: أن اللجوء إلى التأويل ألقى بهم إلى نفي التجسيم، ونفي التجسيم أضلهم إلى نفي الصِّفَات، فقد اتفق كثير من النُّظَّار على بيان فساد طرق من نفى الصِّفَات اعتمادًا على نفي التجسيم، فيما يرى، ويقول: لهذا كان في عامة طوائف النظار من يوافق أهل الإثبات على إثبات الصِّفَات بل وعلى قيام الأمور الاختيارية في ذاته وعلى العلو كما يوجد فيهم من يوافقهم على أن الله خالق أفعال العباد[2].

وربط ابن تيمية بين ما أسماه بفساد المنْطق وبين نفي الصِّفَات، ويرى أن المناطقة خرجوا على المعارف الفطرية اليقينية والبراهين العقلية، والأخبار

---

(١) نفس المصدر، والجزء، ص١٠٠- ١٠١، وراجع تعريف الكندي للجسم من حيث أنه متناه وله أبعاد ويحتاج على علة، راجع للكندي رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق وتقديم د. محمد عبد الهادي أبو ريده، دار الفكر العربي، بدون تاريخ، ص٨٧-٨٨.

(٢) راجع: لابن تيمية: مناهج السنة النبوية، الجزء الأول، ص٢١٩.

النقلية السمعية، فقد انتهى المنطق بهؤلاء إلى سلب صفات الكمال عن الله تعالى، ويطبق ابن تيمية بعض أنواع الأقيسة على موضوع الصِّفَات وبخاصة قياس الأولى، ويرى أن قياس الأولى يدل على أنه يثبت لله من الصِّفَات الكمالية التي لا نقص فيها وهو أولى من خلقه بهذه الصِّفَات، وما يثبت لله تعالى أعظم مما يثبت لغيره.

ويرى أن الخالق تعالى أولى أن تكون حقيقته هي وجوده الثابت الذي لا يشاركه فيه أحد، وهو نفس ماهيته التي هي حقيقته في نفس الأمر[1].

فالخالق لدى ابن تيمية أولى أن تكون حقيقته هي وجوده الثابت وهو الموجود الواجب بنفسه، وقد أثبت كذلك الصِّفَات الخبرية بحيث تكون هناك ذات موصوفة بصفات لازمة له، وإثبات موجود فوق العالم أولى بالإمكان وإثبات الجهة للخالق أولى من إثباتها للمخلوق وهكذا في جميع الصِّفَات الخبرية[2].

أما القياس الذي يستوي أفراده ويماثل الفرع فيه أصله، فهذا القياس وأما القياس الذي يستوي أفراده ويماثل الفرع فيه أصله فهذا يمتنع استعماله في حق الله تعالى فان الله لا مثل له سبحانه وتعالى وإذا استعمل فيه مثل هذا القياس لم يفد إلا أمرا كليا مشتركا بينه وبين غيره لا يدل على ما يختص به الرب سبحانه إلا أن يضم إليه علم آخر فان هذا الكلى الذي هو مدلول القياس قد انحصر نوعه في شخصه وهذا أيضًا لا يفيد التعيين بل لا بد في التعيين من علم آخر[3].

ولكن يستخدم في صفات الله قياس الأولى فقد كانت طريقة الأنبياء في الاستدلال على الرب تعالى بذكر آياته وان استعملوا في ذلك القياس استعملوا القياس الأولى ولم يستعملوا قياس شمول يستوي أفراده ولا قياس

(١) راجع: نفس المصدر، الجزء الأول، ص٣١٣.

(٢) ابن تيمية: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، الجزء الأول، ص٤٧٨.

(٣) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص٣٥١.

تمثيل محض فان الرب تعالى لا مثل له ولا يجتمع هو وغيره تحت كُلِّي يستوي أفراده بل ما ثبت بغيره من كمال لا نقص فيه فثبوته له بطريق الأولى وما تنزه عنه غيره من النقائص فتنزهه عنه بطريق الأولى ولهذا كانت الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القرآن من هذا الباب كما يذكره في دلائل ربوبيته وإلهيته ووحدانيته وعلمه وقدرته وإمكان المعاد وغير ذلك من المطالب العالية السنية والمعالم الإلهية التي هي اشرف العلوم وأعظم ما تكمل به النفوس من المعارف وان كان كما لها لا بد فيه من كمال علمها وقصدها جميعا فلا بد من عبادة الله وحده المتضمنة لمعرفته ومحبته والذل له[1].

ولقد وجد ابن تيمية في القول بقياس الأولى إثباتًا لعقائده في الصِّفَات ووجودها.

أما القياس العقلي وهو قياس التَّمْثِيل، فيتبين أنه لما كانت الصِّفَات موجودة في الشَّاهد، فهي كذلك في الغائب[2].

ج) مناقشة ابن تيمية لآراء الفرق الأخرى:

أوضح ابن تيمية أن أول من ابتدع فكرة تعطيل الصِّفَات ونفيها هو الجعد بن درهم، ثم تبعه الجهم بن صفوان، فيؤرخ لهذا قائلا: وقد قيل إن أول من عرف أنه أظهر في الإسلام التعطيل الذي تضمنه قول فرعون هو الجعد بن درهم فضحى به خالد بن عبد الله القسرى وقال أيها الناس ضحوا تقبل الله ضحاياكم إني مضح بالجعد بن درهم[3]، ولا فرق عند ابن تيمية بين من نفي الصِّفَات، ومن وقف فيها، فيقول: وهؤلاء الواقفة هم في الباطن يوافقون النفاة أو يقرونهم، وإنما يعارضون المثبتة فعلم أنهم أقروا أهل البدعة، وعادوا أهل السنة[4].

---

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص١٥٠، وأيضًا لابن تيمية: النبوات، ص١٢٢.
(٢) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، الجزء الأول، ص٢٢٠ - ٢٢١.
(٣) ابن تيمية: الفرقان بين الحق والباطل، ص١٢٦.
(٤) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، الجزء الأول، ص٢١٢.

ويعرض ابن تيمية لرأي المعتزلة ويقول أن من رأيهم أنه لو قامت بذاته صفات وجودية لكان مفتقراً إليها وهي مفتقرة إليه، فيكون الرب مفتقراً إلى غيره، ولأنها أعراض لا تقوم إلا بجسم. والجسم مركب، والمركب ممكن محتاج، وذلك عين النقص[1].

والمعتزلة لدى ابن تيمية مقصرون في هذا الباب؛ لأنهم لم يوفوا بتوحيد الربوبية حقه فكيف بتوحيد الألوهية[2].

والصفة عند المعتزلة مجرد قول وتدل على الموصوف وليس لها وجود مستقل، وكان رأي المعتزلة هذا ضمن آرائهم وتعد هذه الآراء منهم محاولة عقلية بحته تقوم على تجريد القواعد العامة من المسائل الفقهية وتستند في هذا الاستدلال العقلي والبرهنة النظرية، فاستخدمت طرق البحث الكلامية أو مدارك العقول[3].

فقد تناولت المعتزلة مسائل الله والإنسان والعالم بالنظر العقلي الخالص، وكانت تبحث في هذه الأمور دفاعًا عن الإسلام ضد الفرق الأخرى ولم تخرج عن كونها فرقة إسلامية محضة، ويعد الاتجاه التنزيهي عند المعتزلة بمثابة ردًا

---

(١) ابن تيمية: الرسالة الأكملية، ص٤، وراجع أيضا: نقد ابن تيمية للمعتزلة في موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، الجزء الأول ص٢٢٨- ٢٢٩، وأيضا ص٤١٠، وراجع: عرش الرحمن ص٦٣- ٦٥، والفرقان بين الحق والباطل، ص١٢٦ - ١٣٢ والنبوات ص٩١ وما بعدها.

(٢) يفرق ابن تيمية بين توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية، فتوحيد الربوبية هو الإقرار بأن الله خالق كل شيء وهذا التوحيد كان يقر به المشركون الذين قال الله عنهم ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله، أما توحيد الألوهية فهو الذي أمر الله به عباده المتضمن

لتوحيد الربوبية بأن يعبد الله وحده لا يشركون به شيئا فيكون الدين كله لله ولا يخاف إلا من الله، وهو الذي يتوكل عليه، وعندما يحب عبد إنما يحبه لله، ويبغض عبد لله. أما توحيد العبودية فهو التعريف الذي يكتمل به مفهوم التوحيد، فالله الذي يستحق العبادة، فالعبادة لله هي الغاية المحمودة والمرضية، وتوحيد العبودية هو أكمل مفهوم للتوحيد، راجع لابن تيمية: العبودية، منشورات المكتب الإسلامي، دمشق، ١٩٦٢م، ص٢، وراجع أيضًا: د. محمود السعيد طه الكردي: أثر القرآن على منهج التفكير الفلسفي عند ابن تيمية، رسالة دكتوراه، إشراف د. عاطف العراقي، كلية الآداب جامعة القاهرة، ١٩٧٩م، ص٢٤٧ - ٢٥١، وراجع أيضا لابن تيمية، منهاج السنة النبوية، الجزء الثاني، ص٦٢.

(٣) د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص٧٥.

على النظريات المنتشرة في عصرهم في القرنين الثاني والثالث للهجرة وذلك حيث قرر الرافضة: أن الله جسم، ورأى المشبهة أنه يشبه الخلق، وقد تأكدت فكرة التوحيد عند المعتزلة باعتبار الصِّفَات عين الذات والنظر إليها على أنها اعتبارات ذهنية وليس لها وجود حقيقي أو متميز عن الجوهر، وقد هاجم ابن تيمية الجهمية والمعتزلة في كثير من آرائهم وبخاصة نفي الصِّفَات، وهم في نظره معطلة ومنتهى قولهم إنكار رب العالمين وإنكار كلامه[١]، ونفي الصِّفَات في رأيه بدعة من البدع[٢].

وقد نفت المعتزلة -فيما يرى ابن تيمية- الصِّفَات مطلقا ويقسم النفاة إلى نوعين: أحدهما وهم الأصل المعتزلة ونحوهم من الجهمية فهؤلاء ينفون الصِّفَات مطلقا وحجتهم على نفي قيام الأفعال به من جنس حجتهم على نفي قيام الصِّفَات به وهم يسوون في النفي بين هذا وهذا كما صرحوا بذلك وليس لهم حجة تختص بنفس قيام الحوادث وأما مثبته الصِّفَات الذين ينفون الأفعال الاختيارية القائمة به كابن كلاب والأشعري فإنهم فرقوا بين هذين بأنه لو جاز قيام الحوادث به لم يخل منها لأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث[٣].

والمعتزلة عند ابن تيمية يرون أن من أثبت لله الصِّفَات فإنه مجسم مشبه والتجسيم باطل وشبهتهم في ذلك أن الصِّفَات أعراض لا تقوم إلا بجسم وما قام به الكلام وغيره من الصِّفَات لا يكون إلا جسمًا ولا يرى إلا ما هو جسم أو قائم بجسم[٤].

وبعد أن يعرض ابن تيمية لآراء نفاة الصِّفَات يشن حروبًا ضارية عليهم، فيقول: وجهم اشتهر عنه نوعان من البدعة نوع في الأسماء والصِّفَات

---

(١) راجع: ابن تيمية: الفرقان بين الحق والباطل، ص١٣٢.
(٢) راجع: ابن تيمية، جواب أهل العلم والإيمان، ص١٠٩ - ١١٣.
(٣) راجع: ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ص٧٠.
(٤) راجع: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، الجزء الأول، ص١٧٣.

فغلا في النفي ووافقه على ذلك الباطنية والفلاسفة ونحوهم والمعتزلة في الصِّفَات دون الأسماء والكلابية ومن وافقهم من الفقهاء وأهل الحديث في نفي الصِّفَات الاختيارية والكرامية ونحوهم وافقوه على أصل ذلك وهو امتناع دوام مالا يتناهى وأنه يمتنع أن يكون لم يزل متكلما إذا شاء وفعالا إذا شاء[1].

لقد أخطأت نفاة الصِّفَات فيما يرى ابن تيمية- عندما اعتقدوا أن كل من أثبت شيئًا من الصِّفَات مشبهًا بل المعطلة المحضة الباطنية نفاة الأسماء يسمون من سمى الله بأسمائه الحسنى مشبها فيقولون إذا قلنا حي عليم فقد شبهناه بغيره من الأحياء العالمين وكذلك إذا قلنا هو سميع بصير فقد شبهناه بالإنسان السميع البصير[2].

ولا يستلزم إثبات الصِّفَات – عند ابن تيمية – التركيب أو الافتقار إلى أجزاء ولا يعني مشاركة الخالق للمخلوق في الصِّفَات[3]، ويرى أن النفاة ضلوا عندما نفوا صفات الله، وعندما أنكروا أن هذه المعاني وجودية قائمة بذاته تعالى[4]، رغم أن الصِّفَات عند المعتزلة اعتبارات ذهنية، وهذه الاعتبارات لا تؤدي إلى تعدد ذاته وهذا ما يعنوه من قولهم: الصِّفَات عين الذات، فالصِّفَات غير مستقلة عن الذات ولا زائدة على الذات؛ لأن من وجهة نظر المعتزلة أن حمل الصِّفَات على أنها معان قائمة بالذات تجعل الله جوهر تلحقه الأعراض وهذا مرفوض بالطبع من جانب المعتزلة، والله عالم بعلم هو هو ذاته، وقادر بقدرة هي هو، وهناك وحدة مطلقة بين الذات والصِّفَات، فإذا قلنا: الله عالم أثبت له علمًا هو الله ونفيت عنه عجزًا، وإذا قلت لله حياة أثبت له حياة ونفيت عنه موتًا، وإذا كانت الصِّفَات متعددة وهي اعتبارات ذهنية، فإن الذات الإلهية واحدة، وعند المعتزلة الصِّفَات التي نتكلم عنها هي إثبات لذات

---

(١) راجع: ابن تيمية، جواب أهل العلم والإيمان، ص١١٠.
(٢) راجع: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، الجزء الأول ص٢٤٠-٢٤١.
(٣) نفس المصدر، ص٢٤٥.
(٤) راجع: ابن تيمية، ذرء تعارض العقل والنقل، الجزء السابع، ص ٢٨٣ - ٢٨٥.

واحدة نتكلم عنها مجازًا، فالصِّفَات ليست حقيقة في الذات ومتميزة عنها بل هي الذات نفسها تعبر عنها تارة بصفة، وتارة بصفة أخرى بينما الذات هي هي واحدة لا قسمة فيها ولا تميز.

ولقد احتجت المعتزلة بهذا الموقف على إثبات النصارى لثلاث أقانيم، فمعنى إثبات صفات قديمة قائمة بنفسها خلل بالتوحيد، ولكن الحاصل أن العلم صفة قائمة بذاتها وليس هناك صفة أخرى تسمى عالمية حتى يصبح الحكم عليها بأنها واجبة فلا تكون محتاجة معللة بالعلم وإن سلم ثبوت العالمية فالمراد بوجوبها إن كان خلق الذات امتناع خلق الذات عنها فذلك لا يمنع استنادها إلى صفة أخرى واجبة أيضا بهذا المعنى أعني صفة العلم وصفاته تعالى صفات كمال فيلزم على تقدير قيام صفة زائدة به أن يكون هناك ناقصا لذاته مستكملا بغيره الذي هو تلك الصفة وهو باطل اتفاقا والجواب إن أردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو جائز عندنا وهو المتنازع فيه[1]

ومعنى القول أن الله عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه ومعنى القول بأنه قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه وكذلك الأمر في سائر الصِّفَات ولا يوجد إلا ذات واحدة أزلية والصِّفَات هي عين لهذه الذات وتجلي هذا الرأي عند المعتزلة لم تنف الصِّفَات كما ذهب إلى ذلك ابن تيمية ولكن الصِّفَات لديها هي عين الذات وليست مستقلة الوجود، وهناك فارق كبير بين هذا وذاك.

ولقد اعتقد ابن تيمية بأنه سلك مسلكا وسطا بين المعطلة الذين يتأولون الصِّفَات وبين الممثلة الذين يثبتون الصِّفَات مع اعتقاد مماثلتها لصفات المخلوقين وذلك عندما نفى أن تكون هذه الصِّفَات كالتي عند المخلوقين، وهذا قول غير كاف في التنويه.

---

(١) الإيجي: المواقف: الجزء الثامن، ص ٤٨، وراجع أيضا د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، مؤسسة الثقافة الجامعية الطبعة الرابعة، الجزء الأول، ص ١٩٨٢م، ص ١١٨-١٢٤.

ونظن أن أساس الخلاف بين ابن تيمية والمعتزلة أو غيرها من الفرق في مسألة الصِّفَات هو أنهم يأولون الصِّفَات وهو يرفض ذلك في الغالب، ولذلك فهو يعمد إلى رفض المجاز في اللغة لأنه عنده "اصطلاح حادث والغالب أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين فإنه لم يوجد هذا في كلام أحد من أهل الفقه والأصول والتفسير والحديث ونحوهم"(١) واتفق إثبات الصِّفَات عند ابن تيمية ووجودها المستقل بقبول المعاني الحِسِّية من العلو والجهة ومن رأيه أن المعتزلة"ليس معهم على نفي الصِّفَات وعلو الله على العرش ونحو ذلك نص أصلا""(٢)

وتقدير ذات مجردة عن أي صفة لا يكون إلا في الذهن كتقدير وجود مطلق لا يتعين في الخارج(٣) فالصِّفَات تقوم بالموضوعات لذلك فإن الخالق هو الأولى أن تكون حقيقته هي وجود الثابت فهو الموجود الواجب بنفسه.

ويرفض ابن تيمية القول الذي يعني أن كل موصوف بصفات لازمة له يفتقر إلى مركب يجمع بين الذات والصِّفَات والصفة ليست مجرد إضافة خاصة فالصفة الذاتية ما تكون قائمة بالموصوف وليست كالأمور النسبية الإضافية فقد يراد "بالصفة الذاتية ما تكون ثبوتية قائمة بالموصوف احترازا عن الأمور النسبية الإضافية"(٤)

ولقد اعتقد المعتزلة أن مشاركة الصِّفَات لله في القدم يسوقنا لمشاركتها له في الألهية، ولذلك "نفوا الصِّفَات القديمة أصلا فقالوا: هو عالم بذاته قادر بذاته حي بذاته لا بعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ومعان قائمة به لأنه لو شاركته الصِّفَات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية"(٥)

---

(١) ابن تيمية: الإيمان، دار الفكر العربي بدون تاريخ، ص ٨٠.
(٢) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، ص ٣١٣.
(٣) راجع ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، الجزء الخامس ص ٢٧٠.
(٤) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، الجزء الثاني، ص ٣١٢.
(٥) الشهرستاني: الملل والنحل: الجزء الأول، ص ٤٤-٤٥أوراجع أيضا للخياط: الانتصار، ص ٩٥، وما بعدها

ويختلف الأمر عند ابن تيمية , فمن أثبت الصِّفَات وصرح أنها قائمة به كالعلم والقدرة فهذا ليس معقول النص ولا مدلول العقل وإنما الضرورة ألجأت هؤلاء لهذه الأقوال[١] فلقد كان جل هم المعتزلة نفي التعدد وهذه هي الضرورة التي يقصدها ابن تيمية ولذلك " قضوا بنفي الصِّفَات: من العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، زائد على أحكامها لما يلزم على ذلك من تعدد القديم"[٢]

أما الكرامية فكانوا من الذين غالوا في إثبات الصِّفَات وكان زعيمهم محمد بن كرام يقول أن الله تعالى جسم وأنه مماس للعرش والعرش مكان له وجوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى وزعموا أن هذه أعراض تقوم بذاته تعالى والقدرة عندهم تتعلق بهذه الحوادث والمخلوق يقع تحت الخلق ولا تتعلق به القدرة[٣]

ولم يكن ابن تيمية عنيفًا في نقد لمذهب الكرامية ويرجع ذلك في رأينا موافقته إياهم في كثير من أصول هذا المذهب[٤] فقد جوز الكرامية قيام الحوادث بذاته تعالى وأثبتوا لله قيام الحوادث بذاته بل إن ابن تيمية أجاز حوادث لا أول لها بذاته وهي عنده تحدث وتزول[٥]

وينتقد ابن تيمية الكرامية بسبب إثباتهم لقيام الحوادث بذاته تعالى ولكن ليست على التعاقب فيقول للكرامية "مصيركم إلى إثبات قول حادث مع نفيكم اتصاف الرب به تناقض إذ لو جاز قيام معنى بمحل غائب من غير أن يتصف المحل بحكمه لجاز شاهدا قيام أقوال وعلوم وإرادات بمحال من غير أن تتصف المحال بأحكام مركبة على المعاني وذلك يخلط الحقائق ويجر إلى الجهالات ثم نقول لهم إذا جوزتم قيام ضروب من الحوادث بذاته فما المانع من

---

(١) راجع لابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، ص٢٦أ
(٢) ابن خلدون المُقَدِّمَة: ص ٣٢٦.
(٣) راجع الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، ص ٢١٢.
(٤)راجع محمد خليل هراس: ابن تيمية السلفي، ص١٠١.
(٥) راجع ابن تيمية: رسائل الفرقان، ص ٨٢، وأيضا مجموعة الرسائل والمسائل، الجزء الأول، ص ٤٣.

تجويز قيام أكوان حادثة بذاته على التعاقب"[١]

ومذهب الكرامية في رأي ابن تيمية يؤدي إلى القول "بعجز الباري عن الكلام في الأزل بمشيئة مع أن المشهور عنهم أنهم يفسرون الكلام بالقدرة على التكلم ويجعلونه قديما"[٢]

فقد أجاز الكرامية قيام الحوادث بذاته تعالى وفرقوا بين الحادث وهو ما يقوم بذاته تعالى والمحدث وهو ما يخلقه الله مفصلا عنه وتبعهم ابن تيمية في تجويز قيام الحوادث بذات الله تعالى وغالى في مناصرة هذا المذهب وذهب إلى أنه مذهب السَّلف.

وخلاف ابن تيمية مع الكرامية يكمن في أنهم يجمعون لما يحدث في ذاته ابتداء ويقولون أنه لم يكن متكلما ولا فاعلا في الأزل فالحوادث عند ابن تيمية تقوم بذاته تعالى فإن كانت صفة الإرادة مثلا قديمة لكن يحدث في ذاته إرادات جزئية وعنها تصدر المرادات الحادثة"[٣] والذات لدى ابن تيمية قديمة ولكن الحوادث تقوم بهذه الذات [٤] وإذا كانت الكرامية وصفت الرب تعالى بكونه متحيز وكل متحيز جسم وجرم ولا يتقرر في العقل خلو الأجرام من الأكوان فما المانع من تجويز قيام الأكوان بذات الرب ولا محيص لهم عن شيء مما ألزموه [٥] فلو قبل الحوادث لم يخل منها.

ويعرض ابن تيمية في الصِّفَات ويميزهم عن المعتزلة فهم يثبتون الصِّفَات في الجملة [٦] وكذلك الأشعريون ولكنه يصرح في مواضع أخرى أن الكلامية من نفاة الصِّفَات فهم "ومن تبعهم ينفون صفات أفعاله ويقولون لو قامت به

(١) ابن تيمية: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، الجزء الأول ص ٤١٥.
(٢) محمد خليل هراس: ابن تيمية السلفي ١٢٠.
(٣) راجع لابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل: الجزء الأول ص ٣٠٢، ورسالة الفرقان ص ١١٤، وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، الجزء الأول ٤٠١.
(٤) راجع محمد خليل هراس: ابن تيمية السلفي، ص ١٢١..
(٥) راجع لابن تيمية: وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، الجزء الأول ٤١٥.
(٦) نفس المصدر والجزء ص ٢١٥.

لكان محلا للحوادث والحادث ان اوجب له كمالا فقد عدمه قبله وهو نقص وان لم يوجب له كمالًا لم يجز وصفه به.

وطائفة منهم ينفون صفاته الخبرية لاستلزامها التركيب المستلزم للحاجة والافتقار وهكذا نفيهم أيضا لمحبته لأنها مناسبة بين المحب والمحبوب ومناسبة الرب للخلق نقص وكذا رحمته لان الرحمة رقة تكون في الراحم وهى ضعف وخور في الطبيعة وتألم على المرحوم وهو نقص"(١)

وأحيانًا يحسم ابن تيمية هذا التذبذب في موقف محدد من الفرق فيذهب في بعض الأوقات إلى أن ابن كلاب بين الإثبات والنفي فيقول "ابن كلاب والقلانسي والأشعري هؤلاء معروفون بالصِّفَاتية مشهورون بمذهب الإثبات لكن في أقوالهم شيء من أصول الجهمية ما يقول الناس أنه يلزمهم بسبب التناقض أنهم جمعوا بين الضدين"(٢) وحكم ابن تيمية على الفرق كثيرا ما يتقلب بين الأمرين فقد رأى في مؤلف آخر له أن الكلابية تقول "إنه تقوم به الصِّفَات ويرى في الآخرة والقرآن كلام الله قائم بذاته وليست الصِّفَات أعراضا ولا الموصوف جسما"(٣)

وقد تابع قول المعتزلة في تقسيم صفات الله تعالى إلى صفات ذاتية وفعلية مع اختلافهم في عدد الصِّفَات الأزلية وفي القول بأزلية الصِّفَات والصِّفَات الذاتية هي التي لا يجوز وصف الله تعالى بضدها مثل القدرة والإرادة أما الصِّفَات الفعلية أي التي لا ضد لها عند الأشعري حادثة وقد أثبت الأشاعرة أن الصِّفَات زائدة على الذات وأنها غير الذات فاختلفوا مع المعتزلة في ذلك ولكنهم وافقوهم على تقسيم الصِّفَات ومعناها(٤) وعلى الرغم

---

(١) ابن تيمية: الرسالة الأكملية، ص ٤.

(٢) ابن تيمية: القرآن كلام الله حقيقة ص ٢٠٦.

(٣) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، الجزء الأول، ص ١٧٣.

(٤) وراجع أيضا لأبي الحسن الأشعري الإبانة عن أصول الديانة: تحقيق وتعليق، د. فوقية حسين محمود دار الأنصار القاهرة الطبعة الأولى ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧، ص ١٤٣- ١٥٩

من اعتراف ابن تيمية بإثبات الأشاعرة للصفات إلا أنه يهاجم أحيانًا ويرى أن المتأخرين منهم وافقوا المعتزلة في تأويل آيات الصِّفَات[١].

د) تعقيب:

ويخلط ابن تيمية بين المذاهب عندما يقول: "كل معتزلي جهمي، ولكن جهم أشد تعطيل لأنه ينفي الأسماء والصِّفَات والمعتزلة تنفي الصِّفَات"[٢]

وشَكَّك في مقاصد المعتزلة من اعتبار الصِّفَات عين الذات [٣]

فهم في رأيه ينفون الصِّفَات حتى يتوهم المسلمون أن قصدهم التنزيه وقد بحث المعتزلة في بعض الصِّفَات الإلهية وهذا دليل على عدم نفيهم لها وإنما الأصوب هو القول بأنها اعتبارات ذهنية وأنها عين الذات فقد بحث المعتزلة في بعض الصِّفَات مثل العلم والقدرة والإرادة والعدل على الرغم من أنها بالنسبة لهم اعتبارات ذهنية [٤] ورد المعتزلة كل صفات الله إلى ذات واحدة فعلم الله هو ذاته وبهذه الطريقة يكون علم الله لا متناهي كما أن الذات لا متناهية وقد اعتبر البعض أن هناك تشابه بين آراء بعض الفلاسفة وبين آراء المعتزلة[٥]

وهذا لا يقلل على الإطلاق من محاولتهم الوصول إلى التوحيد في أخص صورة وإن كان هناك بعض المبالغة في إثبات التوحيد في من جانب المعتزلة فإن هذا يرجع إلى رغبتهم الشديدة في تنقية صورة الله من كل أثر حسي وفي هذا مناهضة للمشبهة وردا على الفرق المناهضة ودحض لفكرة الأقانيم لدى النصارى لأن هذه الفكرة تثبت ثلاثة آلهة وفي هذا شرك ولذلك ردت المعتزلة

(١) راجع ابن تيمية: الإكليل في المتشابة والتأويل، ص ٢١. وراجع أيضا للشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، ص ٩٤-١٠٣.

(٢) راجع ابن تيمية: منهاج السنة النبوية: الجزء الأول ص ٢٥٦.

(٣) راجع لابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، ص ٣١٥.

(٤) راجع للأشعري: مقلات الإسلاميين، الجزء الأول، ص ٤٨٧.

(٥) الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، ص٦٧-٦٨.

الصِّفَات إلى اعتبارات ذهنية وجعلتها عين الذات وهذه النظرية من المعتزلة ردا على اعتقادات مختلفة إسلامية كانت أم ديانات أخرى فأرادت تمييز الله تعالى عن الخلق ولذلك اعتبر المعتزلة أهل التوحيد وهذه الفكرة مرتبطة بنفي كل مشابهة عن الله واحتراز عن اثبات قدماء ولذلك قالوا: " أن الله عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة ذاته حي بحياة هي ذاته وأخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين يعتدون أنه تعالى واحد من جميع جهاته لا تعدد فيه أصلا بل جميع صفاته راجعة إلى السلب والإضافة "[١] والخلاف فيما بين المعتزلة كان في تحليل القضية وتفسيرها لا الخلاف عليها [٢] وليس للصفات وجود مستقل عند المعتزلة فهي الذات وغير مباينة للذات وكان غرض المعتزلة إيمانا قائما على العقل ورسم منهج قويم للدفاع عن الدين فموقف المعتزلة له مبرارات قوية " فإن اعتقادهم أن الصِّفَات لابد أن تكون زائدة على الذات ومغايرة لها مثلما هو في الشَّاهد جعلهم يظنون أن السبيل الوحيد لعدم الوقوع في التشبيه ومماثلة الله بالمخلوق هو التَّسْوية بين الذات والصِّفَات تلافيا لكل تعدد وزيادة ومغايرة والقول بأنها عين الذات فالله عالم يعلم هو نفسه وقادر هي نفسها"[٣] وهذه التَّسْوية بين الذات والصِّفَات هي الحل الوحيد[٤]

وبرغم أن ابن تيمية نسب نفسه لأهل السنة والجماعة وبخاصة في موضوع الصِّفَات إلا أننا نجد لديهم أن "القديم سبحانه ليس بجسم ولا جوهر لأن الجسم يكون فيه التأليف والجوهر يجوز فيه التأليف والاتصال وكل ما كان له الاتصال أو جاز عليه الاتصال يكون له حد ونهاية"[٥]

وفي هذا ما لا يتفق وأراء ابن تيمية فهو يرى كما أشرنا أنه لا يوجد أي إشارة في كتب أهل السنة والجماعة أن الله ليس بجسم ويعتبر نفسه مع ذلك

---

(١) الإيجي: المواقف: الجزء الثامن ص ٣٨٧.

(٢) الباقلاني: التمهيد نشره الأب مكارثي، المكتبة الشرقية، ١٩٧٥م ص ٢١٤.

(٣) د. سلم يقوت: حفريات المعرفة الإسلامية، ص ٤٣-٤٤.

(٤) راجع نفس المرجع، ص٤٤.

(٥) الإسفرايني: التبصير في الدين ص ٩٦.

وسطا بين التعطيل والتمثل في صفات الله تعالى ويقول أن خير الأمور أوسطها[١] ورأى أهل السنة في هذه الناحية أوضح فقد توقفوا ولم يدخلوا في التأويل لاحترازهم من الوقوع غي التشبيه ولكن ابن تيمية لم يحترز فوقع هو نفسه في ذلك[٢].

وقبول ابن تيمية للحوادث في الذات الإلهية جعل المنازلة بينه وبين الفرق الأخرى لا حد لها فيعمد إلى أن "قيام الحوادث به لا لكونه متحيزا بل لأمر آخر مشترك بينه وبين الباري تعالى وغير مشترك بينه وبين العرض سلمنا ذلك إلا أنه من المحتمل أن يكون الجوهر يقبل الحوادث لكونه متحيزا والله تعالى يقبلها لوصف آخر "[٣] إلا أن الله عنده كما ذكر مرارًا في حيز وقد نازل المعتزلة نتيجة رفضهم للجهة.

وقد أشار (محمد زاهد الكوثري) في حواشيه لكتاب التبصير في الدين للأسفرايني أن "ما توسع فيه ابن تيمية من تجويز قيام الحوادث به تعالى وحلولها فيه خارج عن معتقد أهل الحق"[٤] وقال عنه البعض: أنه خرق الإجمال في بعض الصِّفَات وقيل أنه صرح بأن "ربنا سبحانه محل الحوادث تعالى الله عن ذلك وأنه مركب يفتقر ذاته افتقار الكل للجزء وقوله بالجسمية والجهة والانتقال وأنه بقدر العرش لا أصغر ولا أكبر ولعله في بعض الأحيان كان يصرح بتال اللوازم" [٥] وقد كان رفض المعتزلة لاستقلال الصِّفَات عن الذات سببه رفضهم قيام الحوادث بذاته تعالى لأنها أعراض لا تقوم به "فعمدة المعتزلة أنه لو قامت به لكان جسما وهؤلاء التزموا أنه جسم وعمدة هؤلاء في

(١) راجع ابن تيمية: منهاج السنة النبوية: الجزء الثاني ص ١٠٥.
(٢) راجع البيهقي: الإعتقاد، ١٩٨٤م، ص٤٠.
(٣) ابن تيمية: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول الجزء الأول ص ٤٠٨.
(٤) الأسفرايني: التبصير في الدين ص ٩٧.
(٥) الشيخ أحمد شهاب الدين ابن حجر الهيثمي: الفتاوى الحديثة في دار الكتب نحن رقم ٧٨٣، فقه شافعي بدون تاريخ ص ٨٧.

نفي كونه جسما أن الجسم لا يخلو من الحوادث "[١]

وقد كتب ابن تيمية رأيه في الفتوى الحموية وكان عمره يقرب من الأربعين لأنه كتبها قبل سنة ٦٩٨هـ ثم كتب الحموية الكبرى ليوضح فيها آرائه ولم يغير آراؤه كثيرا وفي مؤلفه "موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول" الذي كتبه وهو يقارب الستين نجد أن مواقفه في الصِّفَات ثابت لم يتغير وقد قال بنفسه أنه بسط الكلام في ذلك منذ ثلاثين سنة[٢] وقد ظل ابن تيمية على هذا النهج طوال نضجه وقد كتب الرد على المنْطقيين في حوالي سنة ٧١٢هـ بعد عودته من السجن ولم تتبدل آراؤه في هذا الموضوع فقد اتخذ الموقف الوسطي الذي لا يجدي أحيانًا لأنه أحيانًا يؤدي إلى خلل في التوازن المنهجي الذي يقيمه أي مفكر أو فقيه فقوله بأن الصِّفَات خارجة عن الذات ولها وجود مستقل يؤدي إلى التشبيه أحيانًا أما قوله بأن الصِّفَات متحدة مع الذات أي عين الذات فهذا يقربه من المعتزلة فيتجه إلى الوقوف بين ي أغلب آرائه وفي قوله بقيام حوادث لا أول لها ولا آخر.

أما هجوم ابن تيمية على الجهمية فيرجع إلى نفيهم للصفات الجسمية عن الله وأنه ليس فوق العرش ولا ينزل وليس له جهة وليس بمتحيز أو مكان وأنهم بذلك أنكروا الصِّفَات الخبرية الموجودة في القرآن[٣].

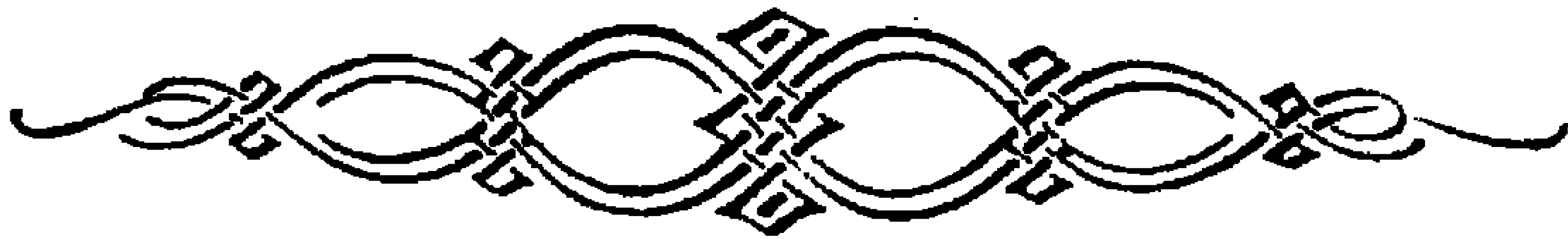
وقد انتقد أيضا كما رأينا الكرامية لأنهم يقبلونها بلا كيف وهذه الصِّفَات أزلية قائمة بذاته فعلم الله أزلي وقدرته أزلية وهذا لا يعني المساواة بين الصفة والذات وهذه الصِّفَات ليست عين الذات وليست غيرها وبالرغم من أن هذا الرأي يتقارب أحيانًا من رأي ابن تيمية في جانبا منه إلا أنه انتقد الأشاعرة وموقفهم من الصِّفَات إلا أنهم مثبتة للصفات ولكن دون تجسيم[٤]

---

(١) راجع ابن تيمية: منهاج السنة النبوية: الجزء الأول ص ٢١٠.
(٢)ابن تيمية: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول الجزء الأول ص ٢١٠.
(٣) راجع ابن تيمية: منهاج السنة النبوية: الجزء الأول ص ٢٤٥، وراجع أيضا الدكتور علي سامي النشار لابن تيمية في هذا الشأن وذلك في كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام الجزء الأول ص ٣٥٨-٣٥٩.
(٤) أثبت الأشاعرة الصفات الأولية لله إلا أن مذهبهم خلا مما قد يوهم بالتشبيه بخلاف ابن تيمية.

وهذا ليس الحال عند ابن تيمية فهو يدافع عن المجسمة ويرى أن الذين يقولون أنه جسم "لا يقول أكثرهم أنه مركب من الأجزاء بل ولا يقولون أن كل جسم مركب من الأجزاء"[١] بل ويعترض على البعض قائلا:"يحتجون على رفض العلو وغيره من الأمور الثابتة بالشرع والعقل ويقلون أن ذلك يستلزم التجسيم وأن المخالفين في التجسيم جهال"[٢].

وينتقد من نفى الجسمية عن الله[٣] وقد كتب درء تعارض العقل والنقل وهو يقارب الخمسين من عمره والثابت أنه كتب ما بين ٧١٠-٧١٨ هـإلا أنه لم يغير نظرته التشبيهية[٤] وبالرغم من التردد في موقف ابن تيمية من الفرق والمذاهب التي عرض لها أو خلطه أحيانًا بين مذهب وأخر وتذبذبه في آرائه إلا أنه كان "مؤرخًا إسلاميًا ممتازًا للفكر الإسلامي، وترك نصوصًا بواسطتها أن نصوغ المذاهب التي لم تصل إلينا مصادرها الأصلية"[٥] فقد كان واسع الاطلاع لأغلب الأعمال والمؤلفات للمدارس الأخرى ومُطّلعًا ومُلِمًّا بما جاء قبله من كتابات لكثير من الكتاب والفرق.



(١)Macdonald: Devrlopment of Muslim Theology. Lahore, 1903, p. 190.

(٢)ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل الجزء الأول ص ٢٣٥.

(٣) راجع ابن تيمية: شرح حديث النزول: ص ١٣٧ وما بعدها.

(٤)ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل الجزء السابع ص ٢٧٨-٢٧٩..

(٥) د/علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام الجزء الأول ص ٢٧٨.

الخاتمة

تضع هذه الدراسة «المقومات المنْطقية والميتافيزيقية في فكر ابن تيمية» أمام الباحثين بعض النتائج التي توصلت إليها بعد معايشتها لنصوص هذا المفكر المسلم الكبير:

١- تردد ابن تيمية الواضح بين أمرين وإثباته الفكرة وضدها أحيانًا، ولعل ذلك راجع للاضطراب الذي كان موجودا في عصره.

٢- أن ابن تيمية رغم دعوته الدائمة للعودة لآراء السَّلف ودفاعه عن فكرهم لكنه لم يكن سلفيا باستمرار فقد توقف السَّلف عن التأويل احترازا عن الوقوع في الأخطاء ولم يتوقف هو عنه ومع ذلك أعلن رفضه للتأويل رفضا كليا.

٣- اعتداد ابن تيمية بالفطرة وصدارة المعرفة الفطرية عنده عن سائر المعارف الأخرى لسهولتها وهذا لا يبرر فيما نرى صدارتها.

٤- حاول ابن تيمية كما رأينا إخراج الألفاظ الحِسِّية في بعض الأحيان عن مدلولها الحقيقي لما يرومه من مطلب فخالف منهجه أولا ونسي أن هذه الألفاظ لم توضع إلا للدلالة عن المعنى الحسي ثانيًا وإن أراد ابن تيمية من إثبات الفوقية والجهة وغيرهما من معان حسية معناها الحقيقي دل على الاحتواء والمادة لأنهما من لوازم الصِّفَات الحِسِّية وهو ينفي عن نفسه تهمة التجسيم والتشبيه فإن أراد إخراج هذه المعاني إلى معان مجازية كما حاول ذلك فقد خالف منهجه الرافض للخروج عن ظواهر النّصوص والقابل للإشارة الحِسِّية والإشارة الحِسِّية إلى عدم محال.

٥- أن رفض ابن تيمية للتأويل أمر لا مبرر له فلو لم تكن هناك مشَكَّلة لما اختلف فيها الآراء ولو كان فيها قطع لما اختلف عليها فهو نفسه لم يستطيع الاستغناء عن التأويل فقد لجأ إليه عندما دعته الحاجة إلى ذلك وأخذ بالمجاز

الذي أعلن رفضه له فتأرجح بين الأمرين فقد أثبت الصِّفَات الحِسِّية كالاستواء ورغم ذلك أثبت التنزيه القائم عنده على أصلين قياس الأولى وأن كل صفة متحققة في المخلوقات فالله تعالى أولى بثبوتها له والأصل الثاني الكمال الإلهي فالله عنده منزه عن النقص مطلقا.

٦- أن ابن تيمية نازل جميع الفرق التي عرض لها فقد ماج عصره بالآراء المتباينة والمذاهب المتنافرة وقد اتهم بعض المذاهب بالتشبيه وهذه هي النظرة التي نجدها عنده أحيانًا فقد فهم ابن تيمية أنه ينبغي النظر إلى النص بعين تجريبية لا يفارق الواقع المشاهد والكثرة البادية في الكون ولا يخلو فكر ابن تيمية من تأثير هؤلاء الذين انتقد فكرهم حتى أنه من الصعب أن نفسر مذهبه بعيدا عن تأثره بهم وعرضنا لآرائهم[1] على أن هذا لا يمنع مدى اتساع وعمق وتنوع إطلاعه لأفكار السابقين عليه أو المعاصرين له.

٧- وقد ثبت خلطه أحيانًا بين بعض الفرق خلط على سبيل المثال بين الجهمية وأصحاب وحدة الوجود مع الفارق الكبير بينهما وهذه التَّسْوية غير عادلة فنظرية وحدة الوجود التي ندد بها تسقط الفروق بين الخالق والمخلوق والجهمية اتجهت إلى نفي الصِّفَات بغرض التنزيه فليس ما يجعلهما في أطر واحدة[2].

٨- ونظن أن هذه الدراسة محاولة لإعادة النظر في ثراث ابن تيمية الفكري من بعض الجوانب وقد لاحظنا اتجاهه التجريبي واعتباره أن عالم الأعيان هو الأساس في القياس وقد صور لنا ذلك بعيدا عن التصورات الكُلِّية متجها إلى الاستقراء ولم يكن هدفنا من استخراج النواقص في طرق الوصول إلى القاعدة الفقهية عنده الطعن أو التشكَّيك في فقهه ولكن التشكَّيك في

---

(١) راجع: لاويت: نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع ترجمة محمد عبد العظيم علي تقديم وتعليق د. كصطفى حلمي دار الأنصار ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م ص ٢٢٧.

(٢) راجع ابن تيمية مجموعة الرسائل والمسائل، الجزء الأول، ص٢٠٠وما بعدها، د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام الجزء الأول ص٣٥٧.

صلاحية مرحلة التَّمْثِيل ليبني عليها علوم بني آدم أو أنها غاية المراد فقد اعتقد ابن تيمية أن ضرب المثل هو أساس النَّشَاط الذهني لدى الإنسان وأن الوقوف على التَّمَاثُل والاختلاف أعظم صفات العقل ورفضنا لهذه الأقوال لا يمنعنا من اعتبار التَّمَاثُل مرحلة هامة من أجل إقامة قاعدة فقهية وإنها مرحلة تحتاج إلى معرفة وتفحص للجزئيات وإدراك الفروق الدقيقة بين تلك الجزئيات فالتَّمْثِيل طريق استدلالي يؤدي إلى الظَّن والترجيح لا إلى القطع واليقين.

٩- وقد تأثر ابن تيمية فيما نرى بالمنْطق الأرسطي رغم رفضه له فقد جعل على سبيل المثال العِلَّة في القياس التَّمْثِيلي هي الحد الأوسط في القياس الشُّمُولي وإن طعن في الحد الأوسط وهذا الطعن يهدم القياس الصوري من جذوره وإذا كان هذا الحد يتساوى مع العِلَّة الفقهية في القياس التَّمْثِيلي كما أشار فهذا يلغي القياس التَّمْثِيلي من جهة أخرى

١٠- وقد خلط ابن تيمية بين مواد القياس فلم يفرق بين القضايا المشهورة والقضايا الأولية غير المشهورات، فالمشهورات قد تكون كاذبة فليس كل مشهور صادقا وتختلف المشهورات من قوم إلى قوم وقد فرق المناطقة تفريقا جذريا بين الأَوَّلِيّات والمشهورات فالأَوَّلِيّات يقينية والمشهورات ظنية ومن هنا كانت إشادة ابن تيمية بالأقيسة الجدلية ظنا منه أن هذه هي الطريقة المثلى للتخلص من تأثير العقائد والملل الأخرى.

١١- واتضح أيضا من خلال الدراسة أن قياس الشَّبه لب القياس الأصولي واتفق على ذلك أغلب الفقهاء[1] ولكن اختلفوا في تعريفه وتوضيح مفهومه واضطربوا في ذلك فبرغم أن أغلب الأصوليين من أمثال الشافعي اعتبروا أن الشَّبه أساس للقياس الأصولي إلا أن بعض الفقهاء اعتبروه من أضعف أنواع

(١) راجع الأمدي.. الأحكام في أصول الأحكام. الجزء الثالث ص ٤٢٣.

الأقيسة ويجب استبعاده[1] ولكننا نرى أن هذا القياس (الشَّبه) هو مرد القياس الأصولي برمته ولذلك نرى أن هذه المسألة من مسائل أصول الفقه تستدعي منا الوقوف عليها والبحث في أصلها.

١٢- وقد جذبنا الجانب السياسي عند ابن تيمية برغم عدم خوضنا فيه ولاحظنا أن هناك مواضع جادة من هذه الجهة فلم يشترط أن تكون الإمام قرشيا فحسب بل وضع شروطا أخرى وحارب فكرة عصمة الإمام والمغالاة فيها وجابه دعوة البعض التي تدعو لعلو الإمام على الناس[2] وكانت هذه الآراء السياسية كالدينية والمنْطقية رد فعل واحتجاج على كل الأوضاع المتردية في عصره.

١٣- ولاحظنا أن آراء ابن تيمية لم تتغير كثيرا في مختلف كتبه أو مراحل حياته فالثابت أنه كتب الفتوى الحموية ٦٩٨هـ وهي الفتوى التي اتهم من أجلها بالتشبيه والتجسيم وفي سنة ٧٠٥هـ سجن وأفرج عنه سنة ٧٠٧ هـ وقد عاد إلى دمشق سنة ٧١٢هـ ويرجح أنَّه كتب الرد على المنطقيين في نفس السنة ولم تتغير آراءه كما أن درء تعارض العقل والنقل يرجح أنه كتب في سن متأخر ما بين ٧١٥-٧١٧هـ ولم تتغير أقواله في مجالي الميتافيزيقية والمنطق بصفة خاصة وهذا يعني ثباته على أفكاره.

وكان رائدنا في هذه الدراسة أولًا: العودة دائمًا إلى نصوص ابن تيمية والمقابلة بينها. ثم الاستنارة ببعض إضاءات الكتاب الذين كانت لهم آراء موضوعية عنه سواء كانت معه أو ضده

والله ولي التوفيق.

(١) راجع على سبيل المثال: علاء الدين شمس، انظر: السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق وتعليق: د. محمد ذكي عبد البر، دار إحياء التراث الإسلامي الدوحة، قطر الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م ص ٥٧٢-٥٧٣.

(٢) راجع ابن تيمية.. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية تحقيق أبو عبد الله علي بن محمد المغربي دار الإيمان بدون تاريخ ص ٢١٧- ٢٢٥.

المراجع والمصادر

أ- المصادر:

١- ابن تيمية: العبودية، منشورات المكتب الإسلامي، دمشق١٩٦٢م.

٢- ــــــــــــ: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية. تحقيق: محمد رشاد سالم، الطبعة الثانية، الجزء الأول والثاني والخامس، سنة ١٤١١هـ/١٩٩١م.

٣- ــــــــــــ: الوسطية، جمع وترتيب أبو عبد السلام بن محمد بن عبد الكريم، دار الفتوح الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

٤- ــــــــــــ: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى الجزء الأول والثاني، ١٤٠٥هـ

٥- ــــــــــــ: مجموعة الرسائل الكبرى، مطبعة السنة المحمدية الجزء الأول والخامس، ١٩٤٩م.

٦- ــــــــــــ: رسائل من السجن، جمعها وقدم لها: محمد العبدة الطبعة الرابعة الرسالة الأولى ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

٧- ــــــــــــ: الإيمان دار الفكر العربي بد ون تاريخ.

٨- ــــــــــــ: الوصية الكبرى، نشرها قصي محب الدين الخطيب المطبعة السَّلفية الطبعة الأولى، ١٣٩٤هـ

٩- ــــــــــــ: الحموية الكبرى، المطبعة السَّلفية ومكتبتها، نشرها، محب الدين الخطيب القاهرة ١٣٨٧هـ

١٠- ــــــــــــ: الرسالة في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله، مكتبة أنصار السنة المحمدية، الطبعة الثالثة، ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م.

١١- ــــــــــــ: تفسير سورة الإخلاص، مراجعة وتعليق: د. عبد العلي عبد الحميد حامد، الدار السَّلفية، بومباى، الهند، دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.

١٢- ــــــــــ: المسودة.. بالاشتراك مع مجد الدين بن خضر وشهاب الدين عبد الحليم بن عبد السلام جمعها: شهاب الدين الدمشقي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

١٣- ــــــــــ: شرح حديث النزول، مطبعة القران والسنة بدون تاريخ.

١٤- ــــــــــ: عرش الرحمن، مطبعة المنار بمصر بدون تاريخ.

١٥- ــــــــــ: بينا تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية أو نقض تأسيس الجهمية، تصحيح: محمد عبد الرحمن بن قاسم مؤسسة قرطبة للنشر المجلد الثاني، ١٩٩٢م.

١٦- ــــــــــ: القرآن كلام الله حقيقة، حققه د. عبد الرحمن عميرة دار الاعتصام، الجزء الأول، ١٩٩٣م.

١٧- ــــــــــ: الرسالة البعلبكية، نشرها محيي الدين شهاب صبري الكردي، تصنيف: محيي السنة ناصر الحق شهاب الدين الشافعي، مطبعة كردستان العلمية بمصر ١٣٢٨هـ

١٨- ــــــــــ: النبوات، تحقيق إبراهيم رمضان دار الفكر اللبناني الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

١٩- ــــــــــ: الرد على المنطقيين، نشره: عبد الصمد شرف الدين الكتبي، المطبعة القيمة، بومباى، ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م.

٢٠- ــــــــــ: نقض المنطق، حققه الشيخ: محمد عبد الرازق حمزة، وسلمان بن عبد الرحمن الصنيع، وصححه محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية ١٣٧٠هـ

٢١- ــــــــــ: مجموع الفتوى، دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الثالثة، الجزء الرابع والسابع والتاسع والثالث عشر، ١٤٠٣هـ

٢٢- ــــــــــ: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق: أبو عبد الله على محمد المغربي، دار الإيمان بدون تاريخ.

٢٣- ــــــــــ: وابن القيم الجوزية: القياس في الشرع الإسلامي المطبعة السّلفية القاهرة ١٣٤٦هـ

٢٤- ــــــــــ: الرسالة التدمرية، تحقيق سعيد اللحام دار الفكر اللبناني، بيروت الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٢٥- ــــــــــ: مجموعة الرسائل والمسائل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، الجزء الأول والثاني والثالث والخامس ١٤٠٣هـ=١٩٨٣م.

٢٦- ــــــــــ: معراج الرسول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه فد بينها الرسول، مطبعة المؤيد، ١٣١٨هـ

٢٧- ــــــــــ: الفرقان بين الحق والباطل، دار الطباعة المحمدية ١٣٩٨هـ=١٩٧٨م.

٢٨- ــــــــــ: شرح العقيدة الأصفهانية، قدم له: حسنين محمد مخلوف، دار الكتب الإسلامية، ١٩٦٦م.

٢٩- ــــــــــ: الرسالة الأكملية، تقديم: أحمد حمدي إمام، مطبعة المدني، ١٤٠٣هـ=١٩٨٣م.

٣٠- ــــــــــ: جواب أهل العلم والإيمان، تحقيق: نور سعيد، دار الفكر اللبناني الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

٣١- ــــــــــ: الرسالة العرشية، مكتبة القاهرة، بدون تاريخ.

٣٢- ــــــــــ: الإكليل في المتشابة والتأويل، مكتبة أنصار السنة المحمدية، الطبعة الثانية، ١٣٦٦هـ= ١٩٤٧م.

٣٣- ــــــــــ: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، مطبعة دار الكتب، الطبعة الثانية الجزء الأول، ١٩٧٩م، والجزء الخامس ١٩٨١م، والجزء السادس١٩٩١م.



ثانيا: المراجع العربية:

٣٤- ابن الجوزي الحنبلي: دفع شبهة التشبيه والرد على المجسمة، مطبعة الترقي، ١٣٤٥هـ

٣٥- ابن الهمام (كما الدين محمد بن عبد الواحد): التحرير في أصول الفقه نشره: مصطفى البابي الحلبي، القاهرة١٣٥١هـ

٣٦- ابن جهبل الحلبي: الحقائق الحلبية في الرد على ابن تيمية، تحقيق وتعليق: د. طه الدسوقي حبيش، مطبعة الفجر الجديد، ١٩٨٧م.

٣٧- ابن حجر: الفتاوى الحديثية، مخطوط بدار الكتب تحت رقم ٨٧٣، فقه شافعي.

٣٨- ـــــــــــــ: فتح الباري، بشرح صحيح البخاري، راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد وآخرون مكتبة القاهرة الجزء السادس ١٩٧٨م.

٣٩- ـــــــــــــ: تهذيب التهذيب، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى الجزء الأول بدون تاريخ.

٤٠- ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة الإمام الجزء الأول بدون تاريخ.

٤١- ـــــــــــــ: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثال الفقهية، تحقيق د. حسان عباس، مكتبة الحياة بيروت بدون تاريخ.

٤٢- ـــــــــــــ: ملخص أبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت الطبعة الثانية ١٩٦٩م.

٤٣-ابن خزيمة: التوحيد وإثبات صفات الرب، راجعه وعلق عليه: محمد خليل هراس مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٨٧هـ= ١٩٦٨م.

٤٤- ابن خلدون: المُقَدِّمَة، دار ابن خلدون، بدون تاريخ.

٤٥- ابن رجب الحنبلي: فضل علم السَّلف على الخلف، مكتبة الكليات الأزهرية بدون تاريخ.

٤٦-ابن رشد: تلخيص كتاب البرهان، حققه د. محمود قاسم، مراجعة وتقديم د. تشارلس بتروث، ود. أحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المقالة الأولى والثانية، ١٩٨٢م.

٤٧- ـــــــــــــ: تلخص الجدل، تحقيق د. محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠م.

٤٨-ابن سليمان (مقاتل): تفسير ابن سليمان، تحقيق د. عبد الله محمود شحاتة، مؤسسة الحلبي مطبعة المدني، الجزء الأول ١٩٦٩م.

٤٩-ابن سهلان (عمر): البصائر النصيرية في علم المنطق، تصحيح: عبد الله إسماعيل الصاري مكتبة ومطبعة الصاوي القاهرة ١٣١٦هـ

٥٠- ابن سيناء: عيون الحكمة، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي وكالة المطبوعات الكويت، ١٩٨٠م.

٥١- ـــــــــــــ: الشفاء، تصدير د. طه حسين، مراجعة د. إبراهيم مدكور، المطبعة الأميرية، ١٣٧١هـ= ١٩٥٢م.

٥٢- ـــــــــــــ: النجاة، تقديم د. ماجد فخري، دار الآفاق، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م.

٥٣-ابن الصلاح: فتاوى في التفسير والأصول والعقائد. القاهرة ١٣٤٨هـ

٥٤- ابن عبد العزيز (عمر): المعدول به عن القياس، حقيقته، وحكمة وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية منه، مكتبة الدار، المدينة المنورة، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ= ١٩٨٨م.

٥٥- ابن عربي (محي الدين): رسالة في أصول الفقه بيروت الطبعة الأولى ١٣٢٤هـ.

٥٦- ابن عربي: رد معاني الآيات المتشابهات إلى معاني الآيات المحكمات، مطبعة الإستقامة، بيروت ١٣١٨هـ

٥٧- ابن فروك (أبو بكر محمد بن الحسن): رسالة في أصول الفقه، بيروت الطبعة الأولى، ١٣٢٤هـ

٥٨-ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث تحقيق عبد القادر أحمد عطا دار الكتب الإسلامية الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ= ١٩٨٢م.

٥٩- ـــــــــــــ: تأويل مشكل القرآن، شرح أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربية، الكتاب الأول، بدون تاريخ.

٦٠- ابن قدامة: رسالة في ذم التأويل، مطبعة المنار الطبعة الأولى ١٣٥١هـ.

٦١- ابن الجوزية: مفتاح دار السعادة مطبعة السعادة الطبعة الأولى الجزء الأول والثاني ١٣٢٣هـ

٦٢- ـــــــــــــ: إعلام الموقعين عن رب العالمين، حققه: محمد محيي الدين عبد الحميد مطبعة السعادة الجزء الأول والثاني ١٣٧٤هـ=١٩٥٥م.

٦٣- أبو المكارم (عبد الحميد): بحوث في الإجتماع والقياس عند الأصوليين ١٣٨٩هـ

٦٤-أبو زهرة (محمد): ابن تيمية، حياته عصره آراؤه فقهه، دار الفكر العربي ١٩٧٧م.

٦٥- ـــــــــــــ: تاريخ الجدل، دار الفكر العربي الطبعة الأولى ١٣٢٤هـ

٦٦- ـــــــــــــ: ابن حنبل، حياته عصره آراؤه فقهه، دار الفكر العربي ١٩٤٨.

٦٧- ـــــــــــــ: أصول الفقه، دار الفكر العربي بدون تاريخ.

٦٨- ـــــــــــــ: الغزالي الفقيه، بحث نشر ضمن الكتاب التذكاري للإمام الغزالي في ذكرى المئوية التاسعة لميلاده، أصدره: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية القاهرة، ١٣٨٢هـ= ١٩٦٢م.

٦٩-أبو سليمان (د. عبد الوهاب إبراهيم): الفكر الأصولي، دار الشروق الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ= ١٩٨٤م.

٧٠- أبو طالب (صوفي): تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية القاهرة ١٩١٥م.

٧١- أرِسْطُو: المنْطق، تقديم وتحقيق: د. عبد الرحمن بدوي مكتبة النهضة العربية، الجزء الثاني، ١٩٤٩م، والجزء الثالث ١٩٥٢م.

٧٢-الإسفرايني: التبصير في الدين: تحقيق محمد زاهد الكوثري، الطبعة الأولى ١٣٥٩هـ= ١٩٤٠م.

٧٣- الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد دار النهضة بدون تاريخ.

٧٤- ـــــــــــــ: الإنابة عن أصول الديانة: تحقيق وتعليق د. فوقية حسين محمود دار الأنصار القاهرة الطبعة الأولى ١٣٩٧هـ=١٩٧٧.

٧٥-الألوسي (شهاب الدين السيد): روح المعاني، إدارة الطباعة، المنيرية بدون تاريخ.

٧٦-الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع الجزء الثالث، ١٣٨٧هـ= ١٩٦٨م.

٧٧- الأنصاري (ناصح الدين عبد الرحمن): أقيسة النبي، تحقيق: أحمد حسن جابر، وعلى أحمد الخطيب، الطبعة الأولى ١٣٩٣هـ= ١٩٧٣م.

٧٨- الإيجي: المواقف، تحقيق: السيد الشريف على بن محمد الجرجاني، مطبعة السعادة الطبعة الأولى الجزء الثامن ١٣٢٥هـ.

٧٩-الباقلاني: التمهيد، نشره الأب مكارثي، المكتبة الشرقية، ١٩٧٥م

٨٠- بدران (بدران أبو العنين): أصول الفقه، دار المعارف، ١٩٦٥م.

٨١- بسيوني (عادل): التشريع الإسلامي والنظم القانونية الوضعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب المجلد الأول ١٩٧٨م.

٨٢- البصري: المعتمد تهذيب وتحقيق: محمد حميد الله بتعاون محمد بكر وحسن حنفي، دمشق المعهد العالي للدراسات العربية الجزء الثاني، ١٣٨٤هـ= ١٩٦٤م.

٨٣- البغدادي (عبد القاهر): الفرق بين الفرق، دار الكتب العلمية لبنان الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ= ١٩٨٥م.

٨٤-البغدادي (علاء الدين على بن محمد): لباب التأويل في معاني التنزيل مكتبة العرب؟، الجزء الرابع بدون تاريخ.

٨٥-البنجيوني (ملا عبد الرحمن): الحاشية، نشره فرج الله زكي الكردي مطبعة السعادة ١٣٤٧هـ

٨٦- بلانشي (روبير): المنطق وتاريخه ترجمة د. خليل أحمد خليل المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع لبنان بدون تاريخ.

٨٧- البيهقي: الاعتقاد على مذهب السَّلف: أهل السنة والجماعة السلام للنشر والتوزيع بدون تاريخ.

٨٨- ـــــــــــــــ: الأسماء والصِّفَات، طبعة الهند، ١٣١٣هـ.

٨٩-التميمي (النعمان بن حيون): أساسي التأويل، تحقيق وتقديم: عارف تامر، دار الثقافة، بيروت، بدون تاريخ.

٩٠- التهانوي (محمد بن علي): موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية المعروف بكشاف اصطلاحات الفنون، المكتبة الإسلامية الجزء الثاني مادة تمثيل وتشبيه بدون تاريخ.

٩١- الجابري (محمد عابد): تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة السادسة، ١٣٢١هـ.

٩٢- الجرجاني (الشريف بن على): التعريفات، المطبعة المحمدية المصرية ١٣٢١هـ.

٩٣-الجليند (محمد): نظرية المنْطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، الطبعة الأولى ١٩٨٤م.

٩٤-الجوزي (أبو الحسن): دفع شبهة التشبيه بأكف التنزيه، مكتبة الكليات الأزهرية ١٤١٢هـ= ١٩٩١.

٩٥- جولد تسيهر: مقال بعنوان: مواقف أهل السنة القدماء إزاء علوم الدين، عن كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها د. عبد الرحمن بدوي الطبعة الرابعة دار بيروت لبنان ١٩٨٠.

٩٦-جون ديوي: المنْطق نظرية البحث ترجمة: زكي نجيب محمود دار المعارف ١٩٦٩م.

٩٧- الجويني (عبد الملك): لمع الأدلة تقديم وتحقيق د. فوقية حسن محمود المؤسسة المصرية العامة للتأليف الطبعة الأولى، ١٣٨٥هـ= ١٩٦٥م.

٩٨-ـــــــــــــــــ: البرهان في أصول الفقه، حققه وقدم له د. عبد العظيم الديب الطبعة الأولى الجزء الثاني، ١٣٩٩هـ.

٩٩-الخضري (محمد): أصول الفقه، المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٨٢هـ.

١٠٠-الخياط: الانتصار والرد على ابن الورندي المجلد ١، مقدمة وتحقيق وتعليق د. نيبرج، دار الندوة الإسلامة، مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨٨م.

١٠١-دكروري (محمد إبراهيم): العقل ومجاله عند ابن تيمة ورقة بحثية في مهرجان ابن تيمية، تجميع السعيد مصطفي السعيد دمشق ١٩٦١م.

١٠٢-الدمشقي (موفق الدين): روضة الناظر وجنة المناظر كاتبة المعارف الرياض، الطبعة الثانية، الجزء الأول، ١٤٠٤هـ= ١٩٨٤م.

١٠٣- دي بور: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة القاهرة، ١٩٨١م.

١٠٤- الرازي (فخر الدين): أياي التقديس، تحقيق: طه عبد الرؤوف مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨١م.

١٠٥-ـــــــــــــــــ: لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصِّفَات، تحقيق: طه عبد الرؤوف، مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨١م.

١٠٦- الرازي (قطب الدين محمود): تحرير القواعد المنْطقية في شرح الرسالة الشمسية، تصنيف: نجم الدين عمر بن على القزويني المعروف بالكاتبي، مخطوط بدار الكتب تحت

رقم ١٥٥٠ منطق.

١٠٧- روزنتال (فرانتز): مناهج العلماء المسلمين، ترجمة د. أنيس فريحة مراجعة د. وليد عرفات دار الثقافة، بيروت ١٩٦١م.

١٠٨- الزركشي: البحر المحيط، قام بتحريره د. عبد الستار أبو غده، راجعه الشيخ عبد القادر عبد الله، دار الصفوة الطبعة الثانية، الجزء الخامس، ١٤١٣هـ ١٩٩٢م

١٠٩- الزنجاني (أبو المناقب شهاب الدين) تخريج الفروع على الأصول، حققه أ. محمد أديب صالح، قدم له: د. محمد سلام مدكور، مطبعة جامعة دمشق، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م.

١١٠- زهير (محمد أبو النور): أصول الفقه، مطبعة دار التأليف، الجزء الرابع، بدون تاريخ.

١١١- السبكي الدرة المضية في الرد على ابن تيمية، نشرها أ. محمد زاهد الكوثري، مطبعة الترقي، ١٣٤٧هـ

١١٢- السمر قندي علاء الدين شمس النظر، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق وتعليق د. محمد زكي عبد البر، دار إحياء التراث الإسلامي، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

١١٣- السيلي، سيد عبد العزيز: العقيدة السَّلفية بين الإمام أحمد بن حنبل والإمام ابن تيمية، دار المنار الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

١١٤- سليم، محمد فرج، مباحث القياس الأصولي، دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ

١١٥- السيوطي، رسالة في أصول الفقه، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٢٤هـ

١١٦- الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، مخطوط بدار الكتب تحت رقم، ٧٥٥، أصول فقه الجزء السابع.

١١٧- ــــــــــــ: الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، عن أصل بخط الربيع بن سليمان بدون تاريخ.

١١٨- الشافعي، د. حسن محمود، المدخل إلى دراسة علم الكلام، الناشر: مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ١٩٩١م.

١١٩- الشاطبي، أبو إسحاق: الاعتصام، دار المعرفة، بيروت لبنان، الجزء الثاني، بدون تاريخ.

١٢٠- ـــــــــــ: الموافقات، تحقيق محيي لدين عبد الحميد، القاهرة الجزء الثالث والرابع والثامن، ١٩٦١م.

١٢١- الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق أ. عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي، الجزء الأول والثالث، ١٩٦١م.

١٢٢- ـــــــــــ: نهاية الإقدام/ تحقيق: الفرد جيوم، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٥م.

١٢٣- الشوكاني: نيل الأوطار، تحقيق د. كمال على الجمل، مكتبة الإيمان، الجزء السادس، بدون تاريخ.

١٢٤- ـــــــــــ: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مخطوط دار الكتب تحت رقم ٧٤٨ أصول فقه.

١٢٥- ـــــــــــ: رسالة التحف في مذاهب الخلف، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٢٤هـ.

١٢٦- الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، تصحيح السيد محمد بدر الدين الحلبي، مطبعة السعادة، ١٣٢٤هـ.

١٢٧- صبحي، أحمد محمود: في علم الكلام، مؤسسة الثقافة الجامعية، الطبعة الرابعة، الجزء الأول، ١٣٤٤هـ.

١٢٨- الصعيدي، عبد المتعال، المجددون في الإسلام، دار الحمامي للطباعة، بدون تاريخ.

١٢٩- ـــــــــــ: تجديد علم المنطق في شرح الحبيصي على التهذيب، المطبعة النموذجية، الطبعة الخامسة، بدون تاريخ.

١٣٠- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيسروت، الجزء الثاني، مادة تأويل، الطبعة الأولى ١٩٧٣هـ.

١٣١- طباطبائي، مصطفى، المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني، ترجمة عبد الحميد ملازئي البلوشي، دار ابن حزم الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

١٣٢- الطبلاوي، محمود سعيد: موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد، مطبعة الأمانة، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

١٣٣- الطوخي، نجم الدين، رسالة في أصول الفقه، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٤-٢٤هـ.

١٣٤- عبد الحليم، محمد، تهذيب شرح المنطق والكلام، مخطوط بدار الكتب تحت رقم، ٨٦منطق.

١٣٥- عبد الحميد، د. حسن، المنهج في علوم أصول الفقه، ضمن كتابه، فلسفة العلوم ومناهج البحث بالاشتراك مع د. محمد مهران، مكتبة سعيد رأفت، بالقاهرة، ١٩٨٠هـ

١٣٦- ــــــــــــ المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، رقم٤٤.

١٣٧- عبد الفتاح، سليمان، النبراس في مباحث القياس، مطبعة العلوم ١٣٦١هـ/ ١٩٤١م.

١٣٨- عبد الله، عبد الله ربيع، القطعية والظنية في أصول الفقه الإسلامي، دار النهار، للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٩٩٦م.

١٣٩- عثمان، فتحي، الفكر القانوني الإسلامي بين أصول الشريعة وتراث الفقه، مكتبة وهبة، بدون تاريخ.

١٤٠- العجم، رفيق، المنطق عند الغزالي، دار الشروق، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٩م.

١٤١- علي، محمود محمد، المنطق وعلاقته بالفقه عند الأشاعرة، رسالة دكتوراه مخطوطة، إشراف د. عاطف العراقي، ود. محمد حسين أبو سعدة، ١٤١٥هـ/١٩٨٧م.

١٤٢- العمري، د. نادية محمد شريف، القياس في التشريع الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

١٤٣- عويس، منصور محمد محمد، ابن تيمية ليس سلفيا، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٧٠م.

١٤٤- الغزالي، أبو حامد، مقاصد الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، ١٩٦١م.

١٤٥- ــــــــــــ المنخول من تعليقات الأصول، حققه وخرج نصف وعلق عليه: محمد حسن هيتو، ١٩٧٠م.

١٤٦- ــــــــــــ القسطاس المستقيم، صححه الشيخ، مصطفى القباني الدمشقي، مطبعة الترقي، الطبعة الأولى، ١٣١٨هـ

١٤٧- ــــــــــــ شفاء العليل، تحقيق د. حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد بغداد ١٣٩٠هـ ١٩٧١م.

١٤٨- ـــــــــــ، الاقتصاد في الاعتقاد، شرح وتعليق د. عثمان عبد المنعم، القسم الأول، الطبعة الثانية، ١٩٧٣م.

١٤٩- ـــــــــــ، إلجام العوام عن علم الكلام، مطبعة محمد على صبيح، بدون تاريخ.

١٥٠- ـــــــــــ، المستصفى في علم الأصول، مكتبة المثنى، بغداد، الجزء الأول والثاني، ١٣٢٤هـ.

١٥١- ـــــــــــ، محك النظر في علم المنطق، صححه، محمد بدر الدين أبي فراس الحلبي، ومصطفى القباني بدمشق، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

١٥٢- الفارابي، المجموع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م.

١٥٣- فراج، أحمد، تاريخ الفقه الإسلامي، الدار الجامعية، بيروت، ١٩٨٩م.

١٥٤- فؤاد، عبد الفتاح أحد، ابن تيمية وموقفه من التفكير الفلسفي، الهيئة المصرية للكتاب، الإسكندرية، ١٩١٠م.

١٥٥- القرافي، الفروق مخطوط بدار الكتب تحت رقم ٣٩٠، أصول فقه، الجزء الثالث.

١٥٦- القرشي، فخر الدين أبو عبد الله محمد، المحصول في علم أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، الجزء الثاني، ١٩٨١م.

١٥٧- القزويني، محمد مهدي الكاظمي، منهاج الشريعة في الرد على ابن تيمية، المطبعة العلوية، ١٣٤٦هز

١٥٨- الكراماستي، الوجيز في أصول الفقه، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، المكتب الثقافي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

١٥٩- الكردي، محمود السعيد، اثرالقرآن على منهج التفكير الفلسفي، عن ابن تيمية، رسالة دكتوراه، إشراف د. عاطف العراقي، كلية الآداب جامعة القاهرة، ١٩٧٩م.

١٦٠- الكلنبوي، البرهان، نشره، فرج الله زكي الكردي، مطبعة السعادة، ١٤٣٧هـ

١٦١- الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق وتقديم د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، بدون تاريخ.

١٦٢- الماتريدي، كتاب التوحيد، تحقيق د. فتح الله خليفة، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠م.

١٦٣- المحبوبي، عبد الله بن مسعود، تنقيح الأصول في علم الأصول، مراجعة وتعليق الشيخ/ إبراهيم مختار أحمد عمر الجبرتي، المطبعة المحمودية بالأزهر، الجزء الثاني، بدون تاريخ.

١٦٤- المحلي، جلال الدين محمد أحمد، شرح على الورقات في الأصول لأمام الحرمين الجويني، دار الكتب بدون تاريخ.

١٦٥- المراكبي، د. عبد الرحمن محمد، قضية التأويل في الفكر الإسلامي، دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

١٦٦- آل منصور، صالح بن عبد العزيز، أصول الفقه وابن تيمية، الطبعة الأولى، الجزء الثاني، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

١٦٧- النشار، د. علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة الثامنة، الجزء الأول، ١٩٨١م.

١٦٨- ــــــــ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار المعارف، بمصر، ١٩٦٥م.

١٦٩- ــــــــ، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، منشأة المعارف، بالإسكندرية، الطبعة الأولى، ١٩٦٣م.

١٧٠- اليسوعي، الأب تونجورجي، القواعد المنطقية، عربها الخوري جرجس، فرج، ١٩٠٦م.

١٧١- لازيروفتش: أوليات المنطق الرمزي، ترجمة د. عبد الفتاح الديدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣م.

١٧٢- لاوست، هنري، نظريات شيخ الإسلام، ترجمة د. محمد عبد العظيم علي، تقديم مصطفى حلمي، دار الأنصار، الطبعة الأولى، ١٩٧٦م.

١٧٣- لوكا شيفتش، نظرية القياس الأرسطية، ترجمة د. عبد الحميد صبرة، دار المعارف، ١٩٦١م.

١٧٤- ماكوفسكي، إلكسندر، تاريخ علم المنطق، ترجمة نديم علاء الدين، وإبراهيم فتحي، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

١٧٥- محمد، يوسف محمود، أسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي، الناشر: دار الحكمة، الدوحة الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

١٧٦- محمود، د. زكي نجيب، المنطق الوضعي، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة السادسة، ١٩٨١م.

١٧٧- مختار، د. سهير، التجسيم عند المتكلمين، مطبعة الأسكندرية للطباعة والنشر ١٩٧١.

١٧٨- مدكور، د. إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية، الناشر، المكتب المصري للطباعة والنشر، الجزء الثاني، بدون تاريخ.

١٧٩- مدكور، محمد سلام، تاريخ التشريع الإسلامي ومصادره، مكتبة النهضة الإسلامية، ١٩٥٩م.

١٨٠- مروة، حسين، النزعات المادية، في الإسلام، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، الجزء الأول، ١٩٧٨م.

١٨١- مصطفى، زين الدين، المذهب السَّلفي في منتصف القرن السابع إلى منتصف القرن الثالث، رسالة دكتوراه، مخطوط ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.

١٨٢- مفتاح، د. محمد، التلقي والتأويل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

١٨٣- مهران، د. محمد، مدخل إلى المنطق الصوري، دار الثقافة، ١٩٧٥م.

١٨٤- موسى، محمد يوسف، ابن تيمية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧م.

١٨٥- هراس، محمد خليل، ابن تيمية السَّلفي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

١٨٦- يفوت، د. سالم، حفريات المعرفة العربية الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

١٨٧- ـــــــــــ، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ١٩٨٦.



المراجع الأجنبية:

188- Bur Jon Watson,: articge the journal of philosophe, number 11 novamber1981.

189- D. j. allan. The philosophe of Aristotle lindon 1952.

190- h. , awafsoh: the philosophe of the kalam London,1976.

191- Humphrey palmer.. analoge.. Macmillan 1972.

192- jl. Ackrill: Aristotle the philosopher, new york, 1981

193- Kneale: the development of logic, Clorendon press, Oxford, 1984

194- macdonald: development of muslim theology lahors 1903

195- M. umar ulddin: Ibn taimiyya as thinker and reformer, A paper introduced at Ibn taimiyya conference,1961

196- Bur Jon – Watson , Intrpretation, Artcle, The Journal of Phiosophy – No. 11-No. , 1981

197- wensinch: the muslim creed. Combridge.



هذا الكتاب

عاش ابن تيمية في عصر تدهورت فيه أحوال المسلمين، وأصابهم التفكك، ودهمتهم حروب التتار، وكان لابن تيمية موقف إيجابي كمشارك ورافع راية الجهاد، فشجع الجماهير على مواجهة العدو، كما حث أمراء الجيش على الاستمرار في القتال، وشارك في المعارك بنفسه، ليس بوصفه واعظًا فحسب، بل كان جهاده بالسلاح بجانب جهاده الفكري.

وتمثل الإصلاح عنده في هدم آراء الفرق التي اختلفت فيما بينها، ورأى أن العودة إلى ما كان عليه السلف هو السبيل الأمثل للخروج من كل هذا.

ونعرض في هذه الدراسة للمقومات المنطقية والميتافيزيقية في فكر ابن تيمية مع بيان أوجه النقص فيها عن طريق الأدلة التاريخية والمنطقية، وآراء بعض السابقين واللاحقين له لاستخراج نتائج جديدة من نصوصه، وإلقاء أضواء جديدة عليه من خلال نصوصه المنطقية والميتافيزيقية.

كما أنه نقض آراء جميع معاصريه ورد عليهم، وقد عرضنا للجوانب الإيجابية والسلبية في فكره، بيد أن التركيز الأكبر سيكون في جوانب النقص، وإبراز تناقض آرائه مع بعضها البعض من ناحية، وتناقض آرائه مع منهجه من ناحية أخرى.

الناشر